حاشية العلامة المحقق الفهامة المدقق الشيخ محمد الدسوقي على شرح ام البراهين لمؤلفها الامام سيدي محمد السنوسي

تغمدهما الله برحمته
واسكنهما فسيح
جنته

(وبهامشه الشرح المذكور)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب الوجود الذى أغرق العالم فى بحار الاحسان والجود والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد واسطة عقد النبيين ومقدم جيش المرسلين وعلى آله وأصحابه الذين شادوا منار الدين وحموه بالاسنة والبراهين * وبعد فيقول العبد الفقير محمد الدسوقى هذه تقييدات على شرح ام البراهين لمؤلفها سيدى محمد بن يوسف السنوسى أسكنه الله فراديس الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الاخوان جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبى الحسن على بن أحمد الصعيدى العدوى ومن غيره جعلها الله خالصة لوجهه الكريم وأعتصم به من الشيطان الرجيم فاقول وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) الكلام على البسملة شهير لكن لا بأس بالتعرض لشئ مناسب للفن المشروع فيه فنقول ان الباء للاستعانة على وجه التبرك واضافة اسم الى لفظ الجلالة من اضافة العام للخاص والمعنى أبتدئ متبركا بأى اسم من أسمائه تعالى سواء كان دالا على الذات فقط كلفظ الله أو عليها وعلى الصفات كلفظ الرحمن ففيه اشارة الى عقيدة أن لله أسماء والراجح أنها توقيفية * والله علم شخصى على الذات فقط المعينة بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد ففيه اشارة الى عقيدة وجوب الوجود وقولهم فى بيان لفظ الجلالة انه اسم للذات الواجب الوجود الخ ذكر واجب الوجود ومابعده انما هو لتعيين المسمى لأنه من جملة الموضوع له والا كان لفظ الجلالة كليا فلا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد وقد أجمعوا على افادتها له * والرحمن مأخوذ من الرحمة وهى رقة فى القلب وانعطاف تقتضى التفضل والاحسان وهى بهذا المعنى مستحيلة فى حقه تعالى فتعتبر فى حقه تعالى باعتبار مسببها القريب وهو ارادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهى على الاول صفة ذات

وعلى

* بسم الله الرحمن الرحيم * قال الشيخ الفقيه الولى الصالح ابو عبد الله محمد بن يوسف السنوسى الحسنى رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه آمين

وعلى الثانى صفة فعل وصفة الفعل حادثة بمعنى أنها متجددة بعد عدم فتكون أمرا اعتباريا والمولى سبحانه وتعالى يتصف به لا بمعنى أنها موجودة بعد عدم لاستحالة اتصاف المولى به ففى الرحمن على الاعتبار الاول الاشارة الى صفة الذات وعلى الاعتبار الثانى الاشارة الى صفة الفعل وحينئذ فالرحمن على الاعتبار الاول بمعنى مريد الانعام وعلى الثانى بمعنى المنعم فيكون مجازا موسلا تبعيا من اطلاق اسم السبب وارادة المسبب وانما كان تبعيا لان جريان التجوز فى المشتق بالتبعية لجريانه فى أصله وهو المصدر ويصح أن يكون الرحمن من قبيل الاستعارة التمثيلية وتقريرها أن يقال شبه حال الله مع عبيده فى احسانه اليهم ورأفته بهم بحال ملك عطف على رعيته فعمهم بمعروفه واقتصر فى استعارة اسم المشبه به وهو ملك رحمن عطف على رعيته للمشبه على ما هو العمدة منه وهو رحمن وكذا يقال فى رحيم هذا * واعلم أن ما ذكروه من أن الباء فى البسملة متعلقة بمحذوف لان الاصل عدم الزيادة يجوز أن يكون فعلا وأن يكون اسما وفى كل اما عام كأبتدئ أو ابتدائى أو خاص كأؤلف أو تأليفى مثلا وفى كل اما ان يكون مقدما أو مؤخرا هذا اذا كان المبتدئ بها من العباد فان كان اخبارا من الله فليس المعنى على ذلك بل المعنى باسم الله كان كل شئ ومنه تكون الاشياء وهذا يستلزم اتصافه بجميع الصفات فتكون الباء مشيرة لجميع العقائد كذا ذكر بعض أئمة التفسير * ثم ان المحذوفات المقدرة فى القرآن كالمتعلق المقدر فى بسملة الكتاب العزيز الذى هو أقرأ أو أتلو مثلا الذى هو من كلام الحوادث قيل انه من القرآن وقيل انه ليس منه وفى كل نظر أما الاول أعنى جعله من القرآن فيلزم عليه تأليف القرآن من الحادث والقديم والمركب من القديم والحادث حادث فيلزم أن القرآن حادث ويلزم عليه ايضا تأليف القرآن من المعجز وهو كلام الله وغير المعجز وهو المتعلق المقدر والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فيلزم أن القرآن غير معجز وأما الثانى أعنى جعل المقدرات من غير القرآن فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولا خفاء أن ذلك نقص وأجيب من طرف الاول القائل انها من القرآن بأن الكلام هنا فى القرآن اللفظى ولا شك أن القرآن اللفظى بجميع أجزائه حادث فلا محذور فى لزوم الحدوث ويدفع الايراد الثانى بمنع كون المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز وسند المنع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز واجيب من طرف القائل بأنها ليست من القرآن وهم الاكثر بأنا لا نسلم احتياج القرآن اليه من حيث تمام المعنى به حتى يكون نقصا بل فى انزال القرآن مع هذه التقديرات كال الكمال لان حذفه انما هو لاقتضاء المقام حذفه وهذا هو عين البلاغة والبلاغة كمال لا نقص والنقص اللغوى غير مضر فظهر أن تلك المقدرات مرادة لله لا مقولة له * بقى شئ آخر وهو تحقيق الخبر والانشاء فى الجملة المقدرة بها البسملة من قولنا أؤلف مستعينا أو متبركا باسم الله الخ وحاصله أن قولنا متبركا أو مستعينا حال من فاعل أؤلف وقد تقرر أن الحال قيد فى عاملها فههنا مقيد وقيد والاول خبر باصدق حد الخبر عليه وهو ما يتحقق مدلوله بدون ذكر داله ولا شك أن التأليف يتحقق خارجا بدون ذكر أؤلف والثانى انشاء لصدق حد الانشاء عليه وهو ما يتحقق مدلوله بذكر داله فقط ولا شك أن كلا من الاستعانة والتبرك لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وهو قولنا مستعينا أو متبركا كما فقد اتضح

الحمد لله الواسع الجود

لك محل الخبرية والانشائية في جملة البسملة وسقط استشكال كونها انشائية بأن شأن الانشاء أن لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه والامر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أؤلف وكونها خبرية بأن الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وما هنا ليس كذلك لان الاستعانة مثلا لا يتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليها والقول بأن الجملة بتمامها انشائية تبعا لانشاء المتعلق غير سديد لكونه فضلة (قوله الحمد لله) الكلام على الحمدلة كالكلام على البسملة في الاشتهار ولكن لا بأس بالتعرض لشئ وهو أن أل في الحمد قيل انها للعهد وقيل للاستغراق وقيل للجنس وعلى الاول فالمعهود اما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص او الاستحقاق اى الحمد مختص بالله او مستحق لله ولا يصح تقديره من مادة الملك لان حمد الله قديم والقديم لا يملك واما حمد من يعتد به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما يصح تقديره من مادة الاختصاص والاستحقاق لان المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره وهي مركبة من قديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره والمركب من القديم والحادث حادث والحادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من اى مادة من المواد الثلاث المذكورة على جعل أل للاستغراق او الجنس ثم ان جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الاخبار عن حصول الشئ ليس ذلك الشئ لانا نقول لا نسلم أنه كذلك مطلقا وانما يكون كذلك اذا كان الاخبار ليس من جزئيات المخبر عنه كما في قام زيد فان الاخبار بالقيام ليس من جزئياته أما اذا كان الاخبار عن الشئ من جزئياته فلا يكون كذلك كما في قولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب وكون الاخبار فيما نحن فيه من هذا القبيل ظاهر لصدق تعريف الحمد عليه ويصح أن تكون انشائية واستشكل بأنه لا يمكن من العبد أن ينشئ اختصاص الله بالمحامد او استحقاقه اياها واجيب بأن المراد بكونها انشائية أنها لانشاء الثناء بمضمونها لا أنها لانشاء مضمونها ومضمون هذه الجملة الاختصاص المذكور ان قدر الخبر من مادة الاختصاص او الاستحقاق المذكور ان قدر من مادة الاستحقاق وأما مفهوم مها فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد انشاؤه بخلاف الثناء بمضمونها اى ذكر تلك الجملة والاتيان بها فهو ممكن وعلى هذا فحمد الشارح هو الاتيان بتلك الجملة لا نفس الجملة (قوله الواسع) مأخوذ من السعة وسعة الشئ كثرة أجزائه والجود ان فسر باعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي اى لا لغرض كالمدح ولا لعوض كان صفة فعل وقولهم لمن ينبغي اخرج به ما لو أعطى كتابا لمن لا ينتفع به لا بمطالعة ولا بثمنه وقولهم على وجه ينبغي أخرج به الاعطاء لغرض او لعوض فلا يكون جودا وان فسر الجود بمبدأ افادة اى اعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي كان صفة ذات لان المراد بالمبدأ المذكور القدرة والارادة وعلى كل من التفسيرين ففي الكلام استعارة تبعية وتقريرها على الاول أن يقال شبهت كثرة أفراد الاعطاء الذي هو امر كلي بكثرة اجزاء الشئ بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير الاعطاآت التي هي أفراد الاعطاء الذي هو الجود وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله الكثير الجود اى الكثير أفراد جوده اى المتصف بكثرة أفراد جوده

وتقريرها على التفسير الثاني أن يقال شبهت كثرة تعلقات القدرة والارادة بكثرة اجزاء الشئ بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير تعلقات القدرة والارادة وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله المتصف بكثرة تعلقات قدرته وارادته * ثم ان الواسع نعت لله واسم الفاعل اضافته لفظية لا تفيده تعريفا فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للمعرفة واجيب بأنه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة وهي تتعرف بالاضافة وبهذا الاعتبار صح جعله نعتا للمعرفة (قوله والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الاعطاء وعطفه على الجود من عطف العام على الخاص ان اريد بالجود الاعطاء المخصوص اى اعطاء ما ينبغي الخ ومن عطف المغاير والصفة على الموصوف ان اريد بالجود مبدأ افادة ما ينبغي الخ وذلك لان مبدأ افادة ما ينبغي عبارة عن القدرة والارادة والاعطاء تعلق القدرة بالشئ المعطى وهو تابع لتعلق الارادة به بحسب تعقلنا ولا شك أن التعلق صفة للمبدا بهذا المعنى فتدبر (قوله الذي شهدت) نسخة المؤلف كما قال شيخنا الملوى بالتاء لاكتساب فاعله التأنيث من مكتسب التأنيث من المضاف اليه وشهد مأخوذ من الشهادة وهي الاعتراف والاقرار باللسان المطابق لما في القلب لانها لا يعتد بها الا اذا كانت كذلك (وقوله وجوب افتقار الخ) فاعل شهد ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تسند حقيقة الا للعقلاء وحينئذ فيكون اسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا ويصح أن تجعل في التركيب تجوزا لغويا اما في المسند على أنه استعارة تبعية بأن تشبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة ويستعار اسم المشبه به وهو لفظ الشهادة للمشبه ويشتق منه شهد بمعنى دل او على أنه مجاز مرسل تبعي من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لان الشهادة يلزمها الدلالة فاطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل واما في المسند اليه على أنه استعارة بالكناية بأن يشبه وجوب الافتقار بعاقل تتأتى منه الشهادة على طريق الاستعارة بالكناية وشهد تخييل (قوله بوجوب وجوده) يصح أن تكون اضافة الوجوب للوجود حقيقية والمراد بوجوب وجوده عدم قبول وجوده للانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوب الوجود الشهادة بالوجود ويصح أن تكون الاضافة من اضافة الصفة للموصوف اى بوجوده الواجب اى الذي لا يقبل الانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوده الواجب الشهادة بالوجوب * واعلم أن التحقيق ان الوجود صفة اعتبارية لا حال كما قيل به وليس نفس ذات الموجود وأن قول الاشعري الوجود عين الموجود المراد منه أن الوجود ليس صفة ثابتة في الخارج زائدة على الذات فلا ينافي أنه صفة اعتبارية وبهذا ظهر أن اضافة وجود للضمير على معنى اللام أو انه من اضافة الصفة للموصوف لا من اضافة الشئ لنفسه (قوله ووحدانيته) عطف على وجوب وجوده وآثر الوحدانية بالذكر اشارة الى أن دليلها عقلي كما هو التحقيق خلافا لمن قال انه سمعي (قوله وعظيم جلاله) يطلق الجلال على ما يقابل الجمال كقولهم هذه الصفة صفة جلال وهذه الصفة صفة جمال فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البطش والقهر مثلا كجبار وقهار ومنتقم والمراد بصفة الجمال الصفة الدالة على البسط كباسط ورحمن وغفور الخ ويطلق الجلال على عظمة الله سبحانه وتعالى وهي اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية لانها من الصفات الجامعة وهو المراد هنا وحينئذ فتكون الاضافة من

والعطاء الذي شهدت بوجوب وجوده ووحدانيته وعظيم جلاله

وجوب افتقار الكائنات كلها اليه فى الارض والسماء العزيز الذى عز ملكه عن ان يكون له شريك فى تدبير شئ ما

اضافة الصفة للموصوف اى وعظمته العظمة وانما وصفها بالعظم لان العظمة مقولة بالتشكيك وشهادة افتقار الكائنات بالعظمة من حيث شهادتها بالصفات المسميات بها فيكون مشيرا الى أن دليل الصفات عقلى لكنه يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فان دليلها سمعى فان قيل يدخل فى الشهادة بالعظمة الشهادة بالوحدانية فلم أفردها بالذكر قلت افردها بالذكر للتصريح بأن دليلها عقلى ردا على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعى فيها (قوله وجوب افتقار الخ) الافتقار الاحتياج واضافة وجوب للافتقار اما حقيقية اومن اضافة الصفة للموصوف اى افتقارها الواجب * واعلم أنه وقع خلاف فى منشا افتقار العالم الذى هو الكائنات الى الصانع فقيل حدوثه اى وجوده بعد العدم وقيل امكانه اى استواء طرفى الوجود والعدم فى حقه وقيل حدوثه وامكانه وقيل حدوثه بشرط الامكان وقيل بالعكس (قوله الكائنات) جمع كائنة وهى المتجدد بعد عدم ذاتا كان اوصفة كانت الصفة وجودية اوحالا لان الحق أن القدرة تتعلق بالاحوال كما يأتى (قوله كلها) تأكيد أتى به دفعا لما يتوهم من أن ال فى الكائنات للجنس (قوله فى الارض والسماء) صفة للكائنات اى الكائنات المستقرة فى الارض والسماء والمراد جنس الارض وجنس السماء المتحقق فى أفراد فان قيل انه يخرج من ذلك نفس الارض والسماء وكذا مافوقهما وماتحتهما فالجواب أن المراد بالارض جهة السفل وبالسماء جهة العلو وحينئذ فيدخل فى الكائنات المستقرة فى جهة السفل جميع ماحل فيها من الارض وماتحتها ومافوقها ويدخل فى الكائنات المستقرة فى جهة العلو جميع ماحل فيها من السماء ومافيها ومافوقها وماتحتها مما هو فى الجو (قوله العزيز) هو عديم المثال الذى لانظير له من عز الشئ اذا عدم مثاله ونظيره وقيل العزيز هو المرتفع عما لايليق به من عز الشئ ارتفع عما لايليق به وعلى كلا القولين فالعزيز من أسماء التنزيه وقيل القادر الذى لامعارض له من عز اذا غلب ولا يكون غالبا الامن هو كذلك وعلى هذا فيكون معناه مركبا من وصفين احدهما وجودى والآخر سلبى ولامحظور فيه فالواضع اعتبر مجموع الوصفين ووضع لهما لفظ عزيز كوضع لفظ انسان لمجموع الحيوان الناطق وقيل ان العزيز معناه القوى الشديد من عز اذا قوى واشتد ومنه قوله تعالى فعززنا بثالث وقيل العزيز هو الذى لايرام ولا يطلب فيدرك (قوله الذى عز) اى تنزه وارتفع (قوله فى ملكه) بضم الميم السلطنة وهى التصرف بالامر والنهى وأما الملك بكسر الميم فهو الاستيلاء على شئ خاص وقد يطلق الملك بالضم على العالم الظاهر كما يطلق الملكوت على العالم الخفى وهو حال من ضمير عز اى عز حالة كونه كائنا فى ملكه وفى تعبيره بفى اشارة الى تمكنه من التصرف تمكنا تاما حتى كان التصرف الذى هو الملك ظرف له ولايخفى مافيه من التجوز وفى بعض النسخ عز ملكه باسقاط فى على أن ملكه فاعل عز وكل من النسختين صحيح (قوله عن أن يكون) متعلق بعز لتضمنه معنى تنزه او بحال محذوفة اى حالة كونه منزها الخ (قوله فى تدبير شئ ما) التدبير ان اضيف الى العبد كان معناه النظر فى عواقب الامور وان اضيف الى الله كما هنا كان معناه ايجاد الشئ على وجه محكم متقن فان قلت كلامه يوهم أنه لم يتنزه عن ان يكون له شريك فى ايجاد شئ لا احكام فيه ولا اتقان مع انه تنزه عنه ايضا فكان الاولى حذف قوله فى تدبير شئ ما واجيب

بانه

فتعالى الله وجل وعز عن
الشركاء الرحمن الرحيم الذى
عمت نعمه العوالم كلها

بأنه يرتكب التجريد في التدبير بأن يراد منه مطلق الايجاد كان على وجه محكم ام لا وان كان فعل الله لا يكون الا محكما أو يجاب بأن الشريك لو وجد لا يكون الا مدبرا كما يعلم من برهان الوحدانية فلا يكون فعله الا محكما متقنا وحينئذ فعلى تقدير لو وجد الشريك فلا يتأتى اشتراكهما في ايجاد شيء لا احكام فيه ولا اتقان لان كلا منهما مدبر فلا ايهام في كلامه تأمل وبهذا ظهر لك أن قوله عز الخ نفي للشريك في الافعال (قوله فتعالى الله) اى تنزه وارتفع عن الشركاء ان قيل لا حاجة لهذا مع ما قبله قلت ما سبق نفي للشريك في الافعال وهذا نفي للشريك في الذات والصفات واتى بهذا مفرعا له بالفاء على ما قبله وهو قوله الذى عز الخ اشارة الى أنه يلزم من نفي الشريك في الافعال نفي الشريك في الذات والصفات لانه لو وجد له شريك في الذات والصفات لشاركه في الافعال والفرض نفي الشريك في الافعال وبهذا ظهر لك سر الاتيان بالفاء المؤذنة بتفرع ما بعدها على ما قبلها (قوله الرحيم الرحمن) سلك فيه طريق الترقي والاكثر طريق التدلي كما في البسملة وانما كان صنيعه هنا من الترقي لان الرحيم معناه المنعم بدقائق النعم والرحمن معناه المنعم بجلائل النعم وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة وهي رقة القلب المقتضية لارادة التفضل والاحسان وهي بهذا المعنى محالة في حق الله فتعتبر في حقه باعتبار مسببها القريب وهو ارادة الاحسان او البعيد وهو الاحسان فهي على الاول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل فمعنى الرحيم الرحمن على الاول مريد الانعام وعلى الثاني منعم على جهة المجاز المرسل التبعي حيث اطلق اسم السبب وهو الرحمة واريد المسبب الذى هو ارادة الانعام او نفس الانعام واشتق من الرحمة بهذا المعنى رحمن رحيم بمعنى مريد الانعام او منعم فقد جرى التجوز في المشتق تبعا لجريانه في اصله وهو المصدر ولك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التمثيلية بناء على أنه لا يشترط فيها التركيب كما مر ذلك (قوله الذى عمت) اى شملت فهو من العموم بمعنى الشمول لا بالمعنى المصطلح عليه وهو استغراق اللفظ للمعنى الصالح له من غير حصر (قوله نعمه) جمع نعمة بمعنى المنعم به والمراد به هنا نعمة الوجود والوجود من حيث تعلقه بالعوالم كلي وجزئياته وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر مثلا وحينئذ فالجمع باعتبار تلك الجزئيات ويصح أن يراد بالنعم الانعامات المتعلقة بوجود العوالم كالانعام بوجود زيد والانعام بوجود عمرو وهكذا فالجمع ظاهر قيل الاولى أن يعبر بالرحمة بدل النعم بأن يقول الذى عمت رحمته العوالم لما اشتهر من أن الرحمة تعم المؤمن والكافر قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء والنعمة خاصة بالمؤمن ولا تعم الكافر اذ شرطها سلامة العاقبة كما ذهب اليه الاشعري ومن ثم قيل لا نعمة لله على كافر الا أن يقال اراد بالنعمة الرحمة على سبيل المجاز بقرينة الرحيم الرحمن وذكر بعضهم أنه لا يشترط في النعمة سلامة العاقبة بل كل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت محمودة عاقبته اولا وحينئذ فلا تجوز اذ الرحمة والنعمة على هذا مترادفان (قوله العوالم) بكسر اللام جمع عالم بفتحها وهو اسم لمجموع ما سوى الله وصفاته ان قلت اذا كان العالم اسما لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فرد ثان قلت أجاب بعضهم بأن المصنف استعمل العوالم في الافراد مجازا بقرينة مقام الثناء هذا والذى حققه بعضهم أن العالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل نوع وكل صنف فيقال عالم الحيوان وعالم الانس وعالم الجن وعالم البربر

أو المغاربة والقدر المشترك بين المذكورات هو شيء سوى الله وصفاته وحينئذ فالجمع ظاهر لانه
باعتبار الاجناس والانواع والاصناف (قوله فلا مخلص) اى خلوص (قوله لكائن) اى
لواحد من الكائنات عن تلك النعما والنعما بفتح النون قيل انه جمع نعمة كالنعم وقيل انه
مفرد مرادف للنعمة ويرد على الاول أن قضية كلامه حيث عبر بالنعما التى هى جمع أن كل
واحد قام به وجودات متعددة بناء على ماسبق من أن المراد بالنعم التى عمت العوالم نعمة الوجود
او انعامات متعددة مع انه انما قامت به نعمة واحدة وهى نعمة الوجود أو الانعام بالوجود على
ماسبق ويجاب بأن المراد بالنعما الجنس من حيث تحققه فى فرد ويرد على الثانى ان المشار له
بقوله تلك النعما النعم السابقة وقد تقدمت جمعا فكيف تصح الاشارة اليها بتلك ويجاب بأن
المراد بالمشار اليه مفرد النعم فيما سبق وصحت الاشارة للمفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن
الجمع لمفرده وكأنه قال لا مخلص لواحد من فرد من أفراد النعم السابقة فتدبر (قوله الواسع)
قيل معناه الذى وسع غناه كل فقير اى المعطى لكل فقير والاحسن أن يقال ان معناه الذى كثر
تعلقات قدرته بالمنعم به لا بمافيه هلاك او مشقة وقد سبق مافيه من الاستعارة فلا تغفل (قوله
الكريم) قيل معناه ذو الاعطاء وقيل ذو القدرة التامة على الاعطاء فعلى الاول يكون الكرم
صفة فعل وهى الاعطاء وعلى الثانى صفة ذات وهى القدرة على الاعطاء (قوله بالايجاد) ال
للاستغراق او عوض عن المضاف اليه اى بايجاد كل شيء والايجاد هو اخراج الشيء من العدم
الى الوجود كان ذلك الشيء ذاتا او صفة او فعلا اضطراريا او اختياريا وفى قوله المنفرد بالايجاد
رد على المعتزلة فى قولهم العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية (قوله فلا يستطاع شكر نعمه)
اى الشكر عليها والمراد بالنعم الواقع فى مقابلة الشكر الانعامات لا المنعم به لان الثناء على
الاول بلا واسطة بخلاف الثناء على الثانى فانه بواسطة الانعام وما كان بلا واسطة اولى مما كان
بواسطة وقوله فلا يستطاع الخ مفرع على قوله المنفرد بالايجاد ووجهه أن شكر النعمة
متوقف على الالهام له والاقدار عليه وعلى اللسان او القلب او الجوارح الذى هو مورد الشكر
وكلها من جملة النعم فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه الا بنعمة سابقة عليه فقوله الا بها اى
بالهام واقدار عليه وقلب او لسان او جوارح فتلك الاشياء من جملة نعمه بمعنى المنعم به (قوله
الجماء) اى الكثيرة ففيه اشارة الى كثرة نعم الله تعالى قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
(قوله الغنى) قيل هو الذى لا يفتقر لشيء ولا يحتاج له وعلى هذا فالغنى صفة سلبية وهى عدم
الافتقار لشيء والظاهر ان الغنى هو المتصف بصفات الكمال ومن لوازم ذلك عدم الافتقار لشيء
من الاشياء (قوله القدوس) اى المبرا من العيوب والنقائص فهو صفة سلبية واعلم أن التبرئة
من النقائص من لوازم الاتصاف بالغنى المطلق لان من قام به نقص احتاج لما يكمله فلا يكون
غنيا (قوله فلا وصول) الخ مفرع على قوله الغنى القدوس لانه اذا كان كذلك فلا ينعم الا بمحض
الفضل اذ لو وصل شيء من نعمه لاحد بغير اختياره كان غير تام الارادة فيكون ناقصا فلا يكون
غنيا غنى مطلقا ولا قدوسا والغرض أنه غنى قدوس (قوله الى شيء من فضله) اى من نعمه التى
تفضل بها فالمراد بالفضل ما تفضل به (قوله الا بمحض فضله) المراد بالفضل هنا الاحسان
والاضافة من اضافة الصفة للموصوف اى الا بفضله المحض اى الخالى عن الغرض والعوض

فلا مخلص لكائن عن تلك
النعماء الواسع الكريم
المنفرد بالايجاد فلا يستطاع
شكر نعمه الا بها وهو من
نعمه الجماء الغنى القدوس
فلا وصول الى شيء من فضله
الا بمحض فضله

تعالى ربنا وجل عن الاغراض وعن الاعوان والوكلاء والوزراء ونحمده سبحانه على نعم لاتحصى

والجبر (قوله تعالى ربنا) اى ارتفع وتنزه عن الاغراض وهذه الجملة متفرعة فى المعنى على قوله الغنى فيكون ذلك من لوازم الغنى ايضا (قوله عن الاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل كالعلة فى حفر البئر وهى الانتفاع بمائه (قوله وعن الاعوان) جمع عون بفتح العين وسكون الواو بمعنى معين (قوله والوكلاء) جمع وكيل وهو من أقيم مقام غيره فى التصرف فى أمور ذلك الغير لاحتياجه (قوله والوزراء) جمع وزير من الوزر بكسر الواو اى الثقل وهو الامر الشاق سمى الوزير به لتحمله ثقل الملك اى ما يشق عليه أو من الموازرة وهى المعاونة سمى الوزير به لمعاونته للملك (قوله نحمده) اى نصفه بجميع صفاته وهى جملة خبرية لفظا انشائية معنى اى ننشئ الثناء عليه بجميع صفاته لاجل نعم لاتحصى فهى لانشاء الثناء بمضمونها لان الحمد به انما يتحقق بهذا اللفظ لا لانشاء مضمونها فاندفع ما يقال جعلها انشائية مشكل لان الانشاء ما توقف حصول مضمونه على النطق به وحينئذ فيلزم أن الحمد على نعم لاتحصى لم يتحقق فى الخارج قبل النطق بتلك الجملة وهو باطل وليست خبرية لفظا ومعنى لان الحامد ليس قصده الاخبار عن حمد يحصل منه فى الحال او الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى وادعى بعضهم جواز ذلك بناء على أنها حكاية عن نفسها كما فى المتكلم مخبرا عن نفسه بالتكلم * وجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله نحمده ونستعينه ووجه تقديم الاسمية على الفعلية فى الحديث أن مضمون الجملة الاولى علة فى صدور الجملة الثانية اى نحمده لانه مستحق للحمد ووجهه فى المصنف وكذا فى الحديث ايضا أن الحمد بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة وهى اختصاصه بالحمد أو استحقاقه له او مالكيته له فيكون الحمد بها من قبيل المفرد والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات فيكون من قبيل المركب والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع أو يقال قدم الاسمية لانها أخص من الفعلية لان الاسمية تدل على مجرد حصول الحمد وأما الفعلية فتدل على كثرته لانها تفيد التجدد وقولهم الخاص يؤخر يعنى فى النعت وأما فى غيره فيقدم وأتى بالنون الدالة على العظمة مع ان مقام الحمد مقام تذلل وانكسار اظهارا لملزومها وهو تعظيم الله له حيث جعله من العلماء العاملين وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب التذلل والخضوع والانكسار عند المحدثين وان كان الامر بالعكس عند الصوفية اى فعندهم التواضع والانكسار أفضل من التحدث بالنعمة ويحتمل أن تكون النون للمتكلم ومعه غيره وأتى بها لكمال شفقته على اخوانه حيث أشركهم معه فى هذا الحمد او للاشارة الى أن حمد الله عظيم لا يستقل به الواحد (قوله سبحانه) حال من المفعول اى فى حال كونه منزها (قوله على نعم) اى على انعامات او على امور منعم بها والاول اولى لما سبق أن الحمد عليها بلا واسطة وأما الحمد على المنعم به فبواسطة الانعام (قوله لاتحصى) اى لاتتناهى واعلم أن عدم التناهى له معنيان الاول عدم الوقوف على حد بل كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره كما فى نعيم الجنة فانه كلما وجد فرد منه وانعدم أعقبه غيره وما وجد بالفعل منها فهو متناه والثانى عدم حصر أشياء موجودة فى الخارج كما فى كمالات الله الوجودية فان الاتناهى بمعنى أنها لاتنحصر ولا يخفى أن كلا من المعنيين لا يصح ارادته هنا أما الاول فلان المراد بالنعم المحمود عليها الموجودة بالفعل لا ما وجد وما سيوجد لان الحمد

لايكون الا على ماوجد بالفعل وماوجد بالفعل لايعقل فيه عدم التناهى بالمعنى الاول أعنى عدم الوقوف على حد وأما الثانى فلان ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ومحصور فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور وحينئذ فيراد بعدم احصاء النعم تعذر عدها وان كانت متناهية فى نفس الامر لان ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ثم ان المتعذر عده انما هو أفرادها الشخصية وأنواعها وأما أجناسها فلا تعذر فى عدها واحصائها كأن يقال النعم اما دنيوية او اخروية والاخروية اما فى مقابلة عمل أولا والدنيوية اما كسبية أو وهبية او غيرذلك واذا علمت ذلك تعلم أنه لامنافاة بين قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها وبين الامر بعدها المقتضى لاحصائها وتناهيها فى قوله تعالى اذكروا نعمتى وذلك أن نفى احصائها بالنظر لاشخاصها وأنواعها والامر بذكرها بالنظر لاجناسها لتناهيها بحسب الاجناس وذلك كاف فى التذكر المفيد للعلم بوجود الصانع الحكيم (قوله وحمدناه جل وعز من أجل الآلاء) اى من أعظم النعم وذلك لان حمدنا فعل اختيارى وهو مخلوق لله ويثاب عليه العبد وهذه الجملة حالية وأتى بها لدفع مايتوهم من أن حمده أولا وثانيا استوفى الشكر على النعم التى لاتحصى فكأنه يقول لايتوهم من حمدى له أولا وثانيا أنى استوفيت شكر نعمه لان حمدى على النعم من أجل النعم فيجب الحمد عليه ولم يكن الحمد الاول تعلق بها وهكذا ومن فى قوله من أجل تبعيضية اى بعض الاجل والآلاء بمعنى النعم وهو ممدود وقصره لضرورة السجع وهو جمع ألى بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما وألى بسكون اللام مع تثليث الهمزة فلغات المفرد سبع وممنا على كل حال النعمة (قوله ونشكره) جملة خبرية لفظا انشائية معنى فهى لانشاء الثناء لاخبرية لفظا ومعنى لان الشاكر ليس قصده الاخبار عن شكر يحصل منه فى الحال او الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى واعلم أن الحمد والشكر المطلوب من المؤلفين تحصيلهما فى أوائل التآليف هما الحمد اللغوى والشكر اللغوى الحاصلان باللسان لا الحمد والشكر الاصطلاحيان لان المعنى الاصطلاحى حادث بعد النبى صلى الله عليه وسلم وهو قد امر بتحصيلهما فى اوائل الامور ذوات البال فيحملان على ما كان فى زمنه وهو المعنى اللغوى (قوله تبارك) اى تزايد خيره (قوله وتعالى) اى ارتفع عما لايليق به (قوله وهو الرؤف) اى لانه الرؤف الرحيم والرؤف هو المنعم بنعم نشأت عن محبته للمنعم عليه غنيا كان أو فقيرا والرحيم هو المنعم بنعم من أجل احتياج المنعم عليه وفاقته ولا يكون الا فقيرا فاذا أنعم المولى على احد من عباده بنعمة فان كانت تلك النعمة ناشئة عن محبة الله لذلك العبد المنعم عليه قيل للمولى رؤف وان كان انعامه عليه بتلك النعمة لفاقة ذلك العبد واحتياجه قيل له رحيم فعلت من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبته للمنعم عليه وتارة تكون ناشئة لاجل احتياج المنعم عليه وأن الرؤف أبلغ من الرحيم لان مبدأ الرأفة شفقة المحسن ومحبته والرحمة مبدؤها فاقة المحسن اليه ولاجل الابلغية المذكورة قدم المصنف الرؤف (قوله الذى يبسط) من البسط وهو النشر ضد القبض وقوله بفضله متعلق بيبسط اى يبسط بسطا متلبسا بفضله من غير قهر له (قوله منقبض القلوب) اى القلوب المنقبضة والالسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة وانقباض القلوب تكدرها وحصول الغم لها لتجلى المولى عليها بصفات الجلال وانقباض الالسنة تعطيلها

وحمدناه جل وعزمن أجل الآلاء ونشكره تبارك وتعالى الذى وهو الرؤف الرحيم الذى يبسط بفضله منقبض القلوب والالسنة والجوارح

قوله وقصره لضرورة السجع فيه ان السجع ممدود

عن الاذكار وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل وحينئذ فاسناد الانقباض للقلوب حقيقة والى الالسنة والجوارح مجاز عقلى وفى قوله يبسط استعارة تبعية حيث شبه ازالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الانتفاع فى كل واستعير لها اسمه وهو البسط واشتق منه يبسط بمعنى يزيل الانقباض وكأنه قال الذى يزيل بفضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والالسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة والقلوب جمع قلب يطلق على الجارحة المعلومة وهى اللحمة الصنوبرية الشكل ويطلق ايضا على النفس وهو المراد هنا (قوله بماشاء) متعلق بيبسط (قوله من جميل الثنا) بيان لما اى من الثناء الجميل ووصف الثناء بالجميل وصف كاشف لان الثناء هو الذكر بخير والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله وكأنه قال الذى يزيل انقباض القلوب والالسنة والجوارح بذكره فذكره تعالى يزيل ما قام بالقلب من الغم والكدرات ويشرحه ويدخل السرور عليه ويزيل الكسل المانع للجوارح من العبادات والمانع للسان من القراءة والاذكار (قوله ونشهد أن لا اله الا الله) أن مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشان محذوف وجملة لا اله الا الله خبرها ووحده حال اما من الله فتكون حالا مؤكدة أو من ضمير الخبر فتكون حالا مؤسسة والمراد وحده فى ذاته وصفاته فهى نفى للشريك فيهما وقوله لا شريك له نفى للشريك فى الافعال واعلم ان جملة نشهد الخ انشائية تضمنت الاخبار بالمشهود به وقيل انها خبرية محضة وقيل انشائية محضة والاول ناظر للفظ نشهد فانه انشاء لوجود مضمونه فى الخارج به والى متعلقه والقول الثانى ناظر للمتعلق فقط والقول الثالث ناظر للفظ نشهد فقط وهو التحقيق فلم تتوارد الاقوال الثلاثة على محل واحد (قوله شهادة) مفعول مطلق عامله نشهد (قوله نشأت عن محض اليقين) اى عن اليقين المحض اى الخالص عن الشك وهو الذى صار متعلقه امرا مجزوما به لا شك فيه واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل واعلم أن الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وأن المعرفة هى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وأن المراد بالشهادة هنا الايمان وباليقين المحض المعرفة فيكون قوله ونشهد اى ونعترف اعترافا قلبيا ناشئا عن يقين فالشهادة قلبية وهى الايمان وهو ناشئ عن اليقين الذى هو المعرفة لانه تابع لها وفيه اشارة الى أن مجرد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار قال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله فلا يطرق بضم الراء من باب قتل والطروق القدوم بغتة والساحة الارض المتسعة بين البيوت والمراد بها هنا القلب اذ هو محل الشهادة بالمعنى السابق فشبه القلب بالساحة واستعار له اسمها والقرينة اضافتها الى الضمير العائد على الشهادة ويحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالمعنى أشهد بلسانى شهادة ناشئة عن اليقين المحض اى عن الاعتقاد الجازم أن لا اله الا الله الخ وأتى بقوله ناشئة عن اليقين الخ اشارة الى انها شهادة معتد بها المطابقة اعترافه بلسانه لما قام بقلبه من الاعتقاد لان الشهادة لا يعتد بها اذا كانت غير مطابقة لما فى القلب من الاعتقاد وعلى هذا فالمراد بساحة الشهادة اللسان وفى العبارة حذف اى لا يطرق ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق التردد الجارى على اللسان (قوله بفضل الله) اى لا بطريق القهر (قوله ضروب الشكوك) اى انواع الشكوك والاضافة للبيان والشكوك جمع شك والمراد به هنا مطلق التردد الصادق بالظن والوهم ولذا جمعه (قوله

بماشاء من جميل الثناء ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نشأت عن محض اليقين فلا يطرق ساحتها بفضل الله تعالى ضروب الشكوك

والامتراء ونشهد أن سيدنا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله شهادة ندخرها بفضل الله تعالى وجميل عونه لما قصم الظهور واذاب الاكباد من اهوال الموت والقبر وما يتفاقم من المعضلات في يوم البعث والجزاء

والامترا) اى الشك وهو من عطف الكلى على جزئياته ويحتمل أن يكون على حذف مضاف اى وجزئيات الامترا فيكون العطف من قبيل عطف المرادف (قوله سيدنا) السيد هو الذى يفزع اليه فى المهمات والمولى هو الناصر ولا شك أن الفزع فى المهم الى السيد يكون أولا ونصرته لمن فزع اليه فى نيل مهمه تكون ثانيا بعد فزعه اليه ولذلك قدم الشارح سيدنا على مولانا ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم مفزع الخلائق وناصرهم فى الدنيا لما بين لهم من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايات حتى تركهم على المحجة البيضاء التى لاغبار عليها ومفزعهم وناصرهم فى الآخرة فيفزعون اليه من شدة الهول الحاصل لهم فى الموقف فيشفع لهم الشفاعة العظمى (قوله عبده) اى المتصف بعبوديته اى بكونه عبد الله والعبودية صفة تقتضى التواضع والانكسار (قوله ورسوله) اى ومرسله لكافة الخلق والرسالة صفة تقتضى الرفعة ولا يخفى أن التواضع سبب فى الرفعة فلذا قدم ما يفيد السبب على ما يفيد المسبب حيث قال عبده ورسوله وذكر بعضهم أنه انما قدم العبد لما قيل ان العبودية أشرف الصفات وهى الرضا بما يفعل الرب وأما العبادة فهى فعل ما يرضى الرب لكن ذكر المحلى فى بعض كتبه أن العبادة أبلغ من العبودية لان العبودية التذلل والخضوع وأما العبادة فهى غاية التذلل والخضوع ولا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو مخالف لاطلاقهم أن العبودية افضل ويؤيد الاطلاق أن العبودية لا تسقط فى العقبى بخلاف العبادة وذكر الرسول دون النبى لانه أخص ولان رسالة النبى أفضل من نبوته واعلم أن الرسالة من الصفات الشريفة التى لا ثواب فيها وانما الثواب على آداء ما تحمله الرسول وكم من صفة شريفة لا يثاب عليها كالمعارف الالهية والنظر لوجه الله الكريم الذى هو أشرف الصفات (قوله ندخرها) أى نختارها اونتخذها أونجعلها ذخيرة نافعة (قوله بفضل الله) اى وادخارنا لها بسبب فضل الله واحسانه الخالى عن الجبر أو من فضل الله فالباء للسببية أو بمعنى من (قوله وجميل عونه) اى ومن اعانته الجميلة والوصف كاشف لان اعانة الله لا تكون الا جميلة (قوله لما قصم الظهور) اى لما كسرها والقصم بالقاف الكسر سواء كان معه ابانة اولا وقيل الكسر مع الابانة قصم بالقاف وبدون ابانة فصم بالفاء وجعل أهوال الموت والقبر ويوم البعث والجزاء قاصمة للظهور كناية عن شدة تلك الاهوال والجار والمجرور فى قوله لما قصم متعلق بقوله ندخرها وعبر بالماضى اشارة لتحقق وقوع شدتها فكأنها وقعت بالفعل (قوله وأذاب الاكباد) أى فتتها وآثر الاكباد بالذكر على القلوب لما جرت به عادة الله من التأثير فى الاكباد وحصول الالم لها عند توارد الهموم على النفس دون القلوب واذابة الاكباد كناية أيضا عن شدة الاهوال المذكورة (قوله من أهوال) بيان لما والاهوال جمع هول وهو الامر المخيف الشاق فكأنه قال من الامور الشاقة المخيفة الحاصلة عند الموت وفى القبر (قوله وما يتفاقم) أى يتتابع وهو عطف على ما قصم (قوله من المعضلات) بفتح الضاد وكسرها جمع معضل وهو الامر الشاق الذى لا يهتدى لوجهه (قوله فى يوم البعث) صفة للمعضلات أى وما يتتابع من الامور الشاقة الكائنة فى يوم البعث أى احياء الموتى والجزاء على الاعمال والجزاء أيصال كل عامل ما يليق بعمله وعطف الجزاء على البعث اشارة لحكمة البعث فالحكمة المترتبة عليه مجازاة الناس على

ويحوزنها بفضل الله تعالى مع الآباء والامهات والذرية والاخوة والاحبة فى أعلى الفردوس غاية السمو والارتقاء والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عين الوجود

أعمالهم بالثواب أو العقاب (قوله ويحوزبها) أى ويحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف على ندخرها (قوله بفضل الله) أى بسبب فضل الله وهذا سبب للمسبب مع سببه وحينئذ فالباء فى بها متعلقة بيحوز مطلقا والباء فى بفضل الله متعلقة به مقيدا بالجار والمجرور الاول فلم يلزم عليه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لان العامل حال كونه مطلقا غيره نفسه حال كونه مقيدا (قوله مع الآباء) القصد من مع مطلق الاصطحاب اى حالة كونه مصاحبين للآباء لا متبوعية مابعدها وأراد بالآباء مايشمل آباء الجسم وآباء الروح وهم الاشياخ المعلمون له ولذا قدم الآباء على الامهات وان كان ثواب الامهات أكثر من ثواب الآباء على ماقيل (قوله والذرية) أراد بها مايشمل ذرية الجسم وذرية الروح وهم تلامذته (قوله والاخوة) جمع أخ من النسب وأما أخو الصحبة فيجمع على اخوان وهم داخلون فى الاحبة (قوله والاحبة) جمع حبيب اما بمعنى محبوب او بمعنى محب وهو الاحسن ليدخل فى الدعاء محبوه بعد موته (قوله فى أعلى الفردوس) متعلق بقوله ويحوز بها والفردوس أعلى الجنان ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علوا نسبيا وقوله غاية اى نهاية مفعول يحوز والسمو هو العلو وقوله والارتقاء اى الارتفاع وهو عطف مرادف وكانه قال ويحصل بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى ونحوز بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى بسبب فضل الله وانما جعلنا أعلى الفردوس على الاعلى النسبى لان أعلى الفردوس الحقيقى انما هو للنبى صلى الله عليه وسلم وظهر من هذا أن الاعلى النسبى يعتبر أمر امتدا له غاية وحينئذ فالظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله والصلاة) التحقيق أن الصلاة من الله انعامه المقرون بالتعظيم ومن الملائكة والانس والجن الدعاء بأن الله يعظم المصلى عليه ويشرفه وماشاع من أنها من الملائكة الاستغفار ومن الانس والجن التضرع والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق والسلام معناه التحية والجملة خبرية لفظا انشائية معنى فالمقصود بها انشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمدا ويشرفه ويحييه بتحية لائقة به كما يحيى بعضنا بعضا ولا يجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لان المخبر بأن الله صلى عليه اى أنعم عليه لم يكن مصليا اى داعيا بأن الله يعظمه الاعلى قول من يقول ان المراد من الصلاة التعظيم او أنها موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لان من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه صلى الله عليه وسلم واعتنى به (قوله على سيدنا محمد) اى كائنان على سيدنا اى من نفزع اليه عند نزول الشدائد بنا (قوله محمد) بالجر بدل من سيدنا وبالنصب مفعول لمحذوف وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو الانسب لذات النبى صلى الله عليه وسلم فانها عمدة فالالائق أن يكون اسمها كذلك والخبر عمدة دون المفعول والمجرور (قوله عين الوجود) المراد بالوجود الموجود والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبيه البليغ اى الذى هو كعين الموجودين فى الاهتداء بكل والتحير عند عدم كل أو الذى هو كالشمس بالنسبة للموجودين بجامع الاضاءة فى كل فكما أن الشمس مضيئة للموجودين فكذلك النبى صلى الله عليه وسلم مضئ لهم وان كانت اضاءة الشمس حسية واضاءة النبى صلى الله عليه وسلم معنوية وصح التشبيه وان كانت اضاءة النبى أعظم لتحقق قوة المشبه به فى الجملة لكونه حسيا ويحتمل أن يراد بالعين الخيار وكانه قال سيدنا محمد خيار الموجودين وأفضلهم

وسر الكائنات وعروس
المملكة ذى المفاخر التى
جلت عن العد والاحصاء ذى
المقام المحمود والحوض
المورود والوسيلة العظمى دنيا
وأخرى وملجأ الخلائق كلهم
واليه يهرعون يوم تترادف
الاهوال وتمتد أزمتها

(قوله وسر الكائنات) اى الموجودات ثم انه يصح أن يراد بالسر اللب والخالص أى وأشرف الموجودات وأحسنها او يصح أن يراد به الاصل لان نوره عليه السلام اصل لكل موجود فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات ويصح أن يراد به البركة اى وبركة الموجودات لانه ما من نعمة تصل لاحد ولو كافرا الا بواسطته صلى الله عليه وسلم (قوله وعروس المملكة) المملكة موضع الملك الذى يتصرف فيه بالامر والنهى والمراد به هنا الدنيا والآخرة لانهما محل لتصرفه صلى الله عليه وسلم والعروس اسم لكل من الزوج والزوجة فى أيام البناء استعير هنا لمزين فشبه المزين بالعروس بجامع الرغبة فى كل واستعير اسم المشبه به للمشبه اى والمزين للدنيا والآخرة (قوله ذى المفاخر) اى صاحب المفاخر وهو جمع مفخرة وهى ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحفظ القرآن (قوله التى جلت) اى عظمت وارتفعت وتنزهت (قوله عن العد) أى عن عد الناس لها وان كان المولى يعلم كميتها (قوله والاحصاء) ان اريد به العد كان العطف مرادفا وان أريد به العلم بكميتها الحاصل من العد كان من قبيل عطف المسبب على السبب وكانه قال صاحب المفاخر التى لا يمكن لاحد عدها والعلم بعددها فلا يعلم كميتها الا الله تعالى (قوله ذى المقام المحمود) هو الشفاعة العظمى التى يحمده بسببها الاولون والآخرون (قوله المورود) اى الذى ترده جميع أمته ما عدا من كان مغيرا فى عقيدته أو كان ظالما مجبرا ومن شرب منه لا يظمأ بعده أبدا بعد ذلك فلو ادخل النار بعد شربه منه كان تعذيبه فيها بغير العطش (قوله والوسيلة العظمى) عطف على ذى اى والمتوسل به الى الله فى الدنيا والآخرة ووصفها بالعظمى لان غيره من الانبياء والملائكة والعلماء والاولياء وان كان يتوسل به الى الله الا انه ليس وسيلة عظمى ويصح عطفه على المقام وعليه فالوسيلة العظمى بمعنى المنزلة فى الجنة ولا يبعد هذا قوله دنيا وأخرى لان المراد أنه محكوم له بتلك المنزلة التى فى الجنة فى الدنيا وفى الاخرى (قوله وملجأ الخلائق) الملجأ ما يلتجأ اليه وأراد بالخلائق ما يشمل الجمادات فانها آمنت به والتجأت اليه فصارت آمنة من الخسف ومن كونها من حجارة جهنم (قوله كلهم) تأكيد أتى به دفعا لتوهم أن أل فى الخلائق للجنس المتحقق فى بعض الافراد (قوله واليه يهرعون) مبنى للمفعول لفظا وللفاعل معنى اى واليه يسرعون اسراعا حسيا بالاقدام ومعنويا بأن يلتفتوا اليه بقلوبهم والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة حصر الاسراع فيه والمراد بالاسراع المحصور فيه الاسراع الاكمل فلا ينافى أن غيره يسرع اليه يوم تترادف الاهوال وجملة واليه يهرعون الخ اما مستأنفة او حالية اى والملجأ الذى تلتجئ اليه الخلائق كلهم فى حال اسراعهم اليه يوم تتزايد الاهوال (قوله يوم) أى زمن وهو ظرف ليهرعون (قوله تترادف) اى تتتابع وتتزايد فيه الاهوال جمع هول وهو الامر المخيف الشاق وفى نسخة ترادف بتاء واحدة وعليها فيصح قراءته مصدرا وفعلا مضارعا حذفت احدى التاءين منه أى تترادف وجملة تترادف الاهوال فى محل جر بالاضافة للظرف والرابط محذوف كما قدرنا وفى بعض النسخ التصريح بالرابط هكذا يوم فيه تترادف الاهوال لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف اليه بمعمول المضاف اليه الظرفى (قوله وتمتد) عطف على تترادف وقوله أزمتها بسكون الزاى وفتح الميم مخففة أى ونستمر شدتها اى الاهوال فلا تنقضى بسرعة ويصح ضبطه

حتى يتبرأ من الشفاعة وهم بأنفسهم أكابر الرسل والانبياء فصلى الله عليه وسلم من رسول ألقت اليه المحاسن والمفاخر كلها مقاليدها فسما على أعلى منصتها بحيث لا مطمع لمخلوق على العموم فى نيل تلك الرتبة العلياء ورضى الله تعالى عن آله وصحبه

بكسر الزاى وفتح الميم المشددة جمع زمام وهو مقود الدابة وعليه فيكون شبه الاهوال بدابة صعبة الانقياد على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الزمام تخييل وتمتد أى تطول ترشيح وذلك لان امتداد الزمام يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماحها بحيث يخشى على قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمام قصيرا (قوله حتى يتبرأ الخ) حتى اما ابتدائية بمعنى فاء السببية فيكون مفرعا فى المعنى على ترادف الاهوال واما غائية بمعنى الى اى تترادف الاهوال وتطول شدتها الى أن يتبرأ أكابر الرسل من الشفاعة الخ وعلى الاول فيتبرأ مرفوع وعلى الثانى منصوب والمراد بالتبرى الامتناع فكل رسول ذهبت الناس اليه ليشفع لهم فى فصل القضاء يتبرأ ويمتنع ويبدى عذرا (قوله بأنفسهم) الضمير عائد على متأخر فى اللفظ متقدم فى الرتبة لان قوله أكابر الرسل فاعل لقوله يتبرأ فرتبته التقديم على قوله فيهم بأنفسهم (قوله أكابر الرسل) جمع أكبر قياسا ومراده بالاكابر الذين يتبرؤن من الشفاعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى واذا تبرأت أكابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الاولى (قوله فصلى الله وسلم عليه) صلى عليه ثانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلى عليه أولا بالجملة الاسمية ليشرب من الكاسين وليحصل له ثواب الصلاتين (قوله من رسول) حال من ضمير عليه لازمة ولو قيل ان المعنى فيا له من رسول كان حسنا (قوله ألقت اليه المحاسن الخ) المحاسن فاعل ألقت والمفاخر عطف عليه ومقاليدها مفعوله والجملة نعت لرسول والمحاسن جمع حسن على غير قياس والمفاخر جمع مفخرة وقد سبق أنها ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحينئذ فعطفها على المحاسن من عطف المرادف والمقاليد اما أن يراد بها الامور المتعلقة بها قال فى القاموس ضاقت مقاليده اى ضاقت عليه اموره فالمقاليد الامور واما أن يراد بها المفاتيح فيكون جمع مقلد كمجمل وهو المفتاح فعلى الاول يكون قد شبه المحاسن والمفاخر بانسان ذى امور متعلقة به على طريق الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى الثانى شبه المحاسن والمفاخر بانسان له خزائن فيها تحف وثياب فاخرة مخزونة فيها على سبيل الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى كل حال فالقاء المفاخر والمحاسن امورها أو مفاتيحها اليه صلى الله عليه وسلم كناية عن تمكن النبى صلى الله عليه وسلم من المحاسن والمفاخر واتصافه بها واتسابها له حتى انه لم يفته منها شئ (قوله فسما) أى علا وارتفع (قوله على أعلى منصتها) المنصة بكسر الميم وفتحها وفتح الصاد المهملة كرسى تجلس عليه العروس لجلوتها فشبه المحاسن والمفاخر بعروس بجامع ميل النفس لكل على طريق الاستعارة بالكناية والمنصة تخييل وارتفاعه صلى الله عليه وسلم على أعلى منصة المحاسن والمفاخر كناية عن تمكنه من المحاسن والمفاخر وفيه اشارة الى أنه ارتفع على غيره من الخلق (قوله لا مطمع) أى لا طمع (قوله فى نيل) اى تحصيل تلك الرتبة العليا أى وهو السمو على أعلى منصة المحاسن والمفاخر (قوله ورضى الله تعالى عن آله وصحبه) جملة خبرية لفظا انشائية معنى لان المراد منها انشاء الدعاء بالرضا للآل والاصحاب لا خبر به لفظا ومعنى لان المخبر بأن الله رضى عن الآل والاصحاب ليس داعيا لهم بالرضا ثم ان الرضا حقيقته حالة قلبية ينشأ عنها ارادة الانعام وهو بهذا المعنى محال فى حق الله وقد ورد فى القرآن اسناد الرضا لله فاختلف فى معناه السلف والخلف فالسلف يقولون ان لله صفة يقال لها الرضا ولا يعلمها الا هو

الذين طلعوا بعد غيبة شموس النبوة أنجما في سماء العلا للارشاد والاهتداء وعن التابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الفصل والقضاء (وبعد) فاهم ما يشتغل به العاقل اللبيب في هذا الزمان

والخلف بتؤولونه بالانعام أو بارادته فهو صفة فعل على الاول وصفة ذات على الثاني فان أريد به الانعام فتعلق الدعاء به ظاهر وان أريد به ارادة الانعام فالدعاء به من حيث تعلقها بالانعام الذى هو متجدد فاندفع ما يقال انه يتعين هنا الاول لان الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحال وارادة الله سبحانه أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء وعبر بالماضى تفاؤلا بتحقق وقوع الرضا حتى كانه وقع بالفعل ولم يدرج الآل والصحب فى الصلاة بأن يعطفهما على الضمير فى عليه بأن يقول وعلى آله وصحبه كما يفعله غيره اشارة الى أن ما يفعله غيره ليس بمتعين واشارة الى أن الامر الذى يطلب لهم استقلالا انما هو الرضا وأما الصلاة فلا تطلب لهم الاتبعا (قوله الذين طلعوا) اى ظهروا (قوله بعد غيبة الخ) المراد بالغيبة الموت والمراد بشموس النبوة النبى صلى الله عليه وسلم فهى مستعارة له وجمع الشموس للتعظيم وقوله أنجما حال من ضمير طلعوا اى ظهروا أنجما بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فاضافة شموس للنبوة من اضافة الموصوف لصفته ويحتمل أنه من اضافة المشبه به للمشبه وفى العبارة حذف مضاف اى ظهروا بعد غيبة ذى النبوة الشبيهة بالشموس والجمع للتعظيم كما سبق وفى تعبيره عن الموت بالغيبة اشارة الى أن النبى صلى الله عليه وسلم حى الآن وانما هو بمنزلة غائب غاب عنا ثم يقدم علينا وأن موته بمنزلة الغيبة (قوله أنجما) اى كالانجم فى الاهتداء قال عليه الصلاة والسلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ويحتمل أن الانجم مستعار للمهدين ولا يلزم عليه الجمع بين الطرفين لان المشبه المهدون وهم أعم من الصحابة كما لا يخفى (قوله فى سماء العلا) متعلق بطلعوا اى طلعوا فى الاماكن العالية أى فى البلاد المشرفة المرتفعة الشبيهة بالسماء بجامع الارتفاع وان كان ارتفاع الاماكن معنويا وارتفاع السماء حسيا وظهر من هذا أن الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه (قوله للارشاد) متعلق بطلعوا اى لارشادهم الخلق وقوله والاهتداء اى اهتداء الخلق المترتب على الارشاد فهو من عطف المسبب على السبب وظهر من هذا أن الارشاد وصف لهم والاهتداء وصف للخلق وفيه اشارة الى عظم نفعهم بحيث اذا أرشدوا خلقا اهتدوا (قوله باحسان) الباء للملابسة أو بمعنى فى وقد تنازع الجار والمجرور التابعين وتابعيهم اى وعن التابعين لهم فى الاحسان أو تبعية ملتبسة باحسان والمراد بالاحسان التقوى ويحتمل أن يراد به الايمان وهو أولى ليدخل فى دعائه عصاة المؤمنين (قوله الى يوم الفصل) متعلق بمحذوف حال اى حال كون التابعين مستمرين طائفة بعد طائفة الى يوم الفصل اى الى قربه وذلك لان التبعية فى الايمان تنقطع قبل النفخة الاولى التى يموت بها الكفار بوجود ريح طيبة قبل النفخة يموت بها المؤمنون وليس الجار متعلقا بالتابعين لعدم صحته لانه يقتضى أن المدعو له من كان تابعا لهم واستمر باقيا ليوم الفصل وهو غير مراد لعدم وجوده وقوله يوم الفصل اى بين الخلائق وقوله والقضاء اى بينهم وهو عطف مرادف (قوله وبعد) الواو للاستئناف والظرف معمول لمحذوف اى وأقول بعد ما تقدم والفاء زائدة لتزيين اللفظ أو تنزيلا للظرف منزلة الشرط كقوله تعالى واذلم يهتدوا به فسيقولون الخ ويحتمل أن الواو نائبة عن أما النائبة مناب مهما وحينئذ فالظرف معمول للجزاء والفاء واقعة فى جواب أما التى نابت عنها الواو (قوله اللبيب) أى ذو اللب وهو العقل الكامل وكانه قال العاقل الكامل العقل (قوله فى هذا الزمان) أى الزمان الحاضر وهو

زمان المصنف وماقرب منه ان قلت كما أن اشتغال العاقل باتقان عقائد التوحيد في هذا
الزمان أهم كذلك اشتغاله باتقانها في غير هذا الزمان أهم قلت الاهمية وان كانت موجودة في
غيره الا أن زمنه أهم الاهم لكثرة أهل البدع فيه وقلة من يتصدى للرد عليهم واختلف في
الزمان فقيل انه حركة الفلك وقيل نفس الفلك وقيل متجدد موهوم قارنه متجدد معلوم ازالة
للابهام وقيل نفس المقارنة المذكورة أي أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم كمقارنة
اتيانك لطلوع الشمس (قوله الصعب) أي الصعب أهله لعدم انقيادهم للحق أو الصعب بسبب
مايقع فيه من المصائب والمحرمات لا أن الزمان نفسه صعب (قوله فيما ينقذ) أي يخلص (قوله
مهجته) أي نفسه والمراد بها هنا روحه وجسده وان كانت النفس في الاصل خصوص الروح
(قوله من الخلود) المراد به هنا طول المكث لا الاقامة على طريق التأبيد أو في الكلام حذف
مضاف أي من توقع الخلود فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضي أن المقلد يخلد في النار لعدم اتقانه
لعقائد التوحيد مع أن التحقيق أنه مؤمن عاص ولا يخلد في النار (قوله وليس ذلك) أي
الانقاذ المهجة من الخلود فالمشار اليه الانقاذ المفهوم من ينقذ (قوله الا باتقان عقائد
التوحيد) المراد باتقانها معرفتها بالدليل ولو اجماليا والمراد بمعرفتها اعتقادها اعتقادا جازما
والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة وهي النسبة التامة كثبوت القدرة لله والمراد بالتوحيد هذا
الفن واضافة اتقان للعقائد من اضافة المتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتح اللام واضافة العقائد
للتوحيد لادنى ملابسة لان العقائد تذكر فيه وكأنه قال الا باعتقاد العقائد التي تكلم عليها
أهل هذا الفن اعتقادا جازما مطابقا للواقع ناشئا عن دليل (قوله العارفون) أي بالعلوم
فلم يقعوا في الزلات أي لا على الوجه الذي قرره بعض أهل السنة الذين وقعوا في بعض الاحيان
في الزلة لعدم معرفتهم بالعلوم كالمعتزلة القائلين بأن أفعال العبد مشتركة بين قدرته وقدرة ربه
(قوله الاخيار) لازم لما قبله (قوله وما أندر الخ) ما التعجبية مبتدأ وأندر فعل ماض وفاعله
ضمير مستتر فيه وجوبا عائد على ما ومن مفعوله وجملة يتقن صفة لمن وجملة أندر خبر ما أي
وما أشد ندرة من يتقن ذلك أي من يعتقد عقائد التوحيد اعتقادا جازما على الوجه الحق
(قوله في هذا الزمان) أي زمنه لانه كان فيه من يدعي المعرفة وهو يعتقد اعتقادا فاسدا
وأما في زماننا فالمتقنون لتلك العقائد كثير (قوله الذي فاض فيه بحر الجهالة) الفيض
سيلان الماء بجانب الوادي لكثرته والبحر هو الماء الكثير الامواج لا مجرى الماء واضافة بحر
للجهالة من اضافة المشبه به للمشبه أي الذي فاض أي كثر فيه الجهالة أي الجهل الشبيه بالبحر
وفاض ترشيح للتشبيه الملائم للمشبه به ومستعار لكثر استعارة تبعية (قوله وانتشر) أي تفرق
(قوله أي انتشار) مفعول مطلق عامله انتشر أي انتشر فيه الباطل انتشارا أي انتشار أي
انتشارا كثيرا (قوله ورمى) عطف على فاض وفاعله ضمير مستتر عائد على بحر الجهالة لا على
الباطل لمناسبة قوله بأمواج والمفعول محذوف أي الناس وقوله في كل ناحية ظرف لغو
متعلق برمى أو مستقر في محل نصب على الحال وقوله بأمواج متعلق برمى والباء فيه للملابسة
والامواج جمع موج وهو ما يرتفع من الماء عند هبوب الريح واضافة أمواج لما بعده من
اضافة المشبه به للمشبه أي ورمى بحر الجهالة الناس أي تركهم في كل ناحية من الارض

الصعب أن يسعى فيما ينقذ
به مهجته من الخلود في
النار وليس ذلك الا باتقان
عقائد التوحيد على الوجه
الذي قرره أئمة أهل السنة
العارفون الاخيار وما
أندر من يتقن ذلك في هذا
الزمان الصعب الذي فاض
فيه بحر الجهالة وانتشر
فيه الباطل أي انتشار
ورمى في كل ناحية من
الارض بامواج انكار الحق

أو رماهم حالة كونهم كائنين في كل ناحية من الارض ملتبسين بانكار الحق الشبيه بالامواج في الكثرة ويحتمل أن تكون الباء في بأمواج زائدة في المفعول والاضافة فيه كما سبق ويكون المعنى ورمى أي طرح بحر الجهالة انكار الحق الشبيه بالامواج في كل ناحية من الارض وعليه فلا حذف في الكلام وهذا الاحتمال أحسن مما قبله (قوله وبعض أهله) أي أهل الحق وهو عطف على أمواج وكذا تزيين وقوله بالزخرف متعلق بتزيين والغار بالغين المعجمة اسم فاعل من الغرور أي وبالزخرف الذي يغر الناس والزخرف كلام ظاهره حق وباطنه باطل كقول المعتزلة العبد لو لم يخلق أفعال نفسه الاختيارية لما عذب على القبيح منها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم خلقه لافعاله الاختيارية فثبت نقيضه وهو خلقه لها (قوله اليوم) أي زمن المصنف وهو ظرف لوفق أي وما أسعد من وفق في هذا الزمان لتحقيق عقائد ايمانه ويصح أن يكون ظرفا لاسعد والمعنى أن الموفق لتحقيق عقائد ايمانه ما أشد سعادته في هذا الزمان ولا يقال ان السعادة دائمة لا مقيدة بذلك الزمان لانا نقول لما كان سببها التوفيق في ذلك الزمان صار المتحقق له حصولها في ذلك الزمان وان استمرت بعد ذلك (قوله من وفق) التوفيق خلق قدرة في العبد على الطاعة وحينئذ فيرتكب فيه التجريد بأن يراد به هنا خلق القدرة فقط لاجل قوله لتحقيق عقائد الخ (قوله لتحقيق) أي لاثبات تلك العقائد في قلبه بالدليل هذا مراده (قوله عقائد ايمانه) الايمان هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من العقائد والاحكام واضافة عقائد اليه من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله ثم عرف بعد ذلك) أي بعد تحقيق عقائد ايمانه وثم هنا لمجرد الترتيب لا له وللتراخي (قوله ما يضطر) أي ما يحتاج (قوله من فروع دينه) الفروع الاحكام مطلقا سواء كانت يتدين بها أم لا والدين مجموع الاحكام التي يتدين بها ويتعبد بها فالاضافة من اضافة العام للخاص فهي للبيان (قوله في ظاهره) متعلق بيضطر أي في الافعال المتعلقة بظاهره كالصلاة (قوله وباطنه) أي والافعال المتعلقة بباطنه كالنية (قوله حتى ابتهج) غاية لقوله ثم عرف أي ثم عرف ما يضطر اليه في أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه الى ان ابتهج الخ والابتهاج السرور وقوله سره أي قلبه والمراد به نفسه أي الى ان حصل الابتهاج والسرور لنفسه (قوله بنور الحق) المراد بالحق ما قابل الباطل أعني الاحكام المطابقة للواقع واضافة النور اليه من اضافة المشبه به للمشبه أي بالحق الشبيه بالنور أو انه شبه الحق بالشمس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات النور تخييل (قوله واستنار) أي نار انارة تامة كما يؤخذ من السين والتاء هذا وقد وقع خلاف في النور والضوء فقيل مترادفان وقيل النور أعظم بدليل الله نور السموات والارض وقيل الضوء أعظم من النور بدليل اضافة النور للقمر والضياء للشمس في قوله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا (قوله طرا) أي جميعا (قوله طاويا) أي قاطعا يقال طوى الارض اذا قطعها وأشار بهذا الى أنه لا ينوي اكتفاء شر الناس لان ذلك سوء ظن بهم (قوله الى أن ينتقل) غاية للاعتزال (قوله بالموت) أي بسببه وهو أمر وجودي يقتضي عدم الحياة على التحقيق وقيل هو عدم الحياة (قوله عن فساد هذه الدار) اي عن هذه الدار أي الدنيا الفاسدة لما يقع فيها من المفاسد أو الفاسد

وبعض أهله وتزيين الباطل بالزخرف الغار وما أسعد اليوم من وفق لتحقيق عقائد ايمانه ثم عرف بعد ذلك ما يضطر اليه من فروع دينه في ظاهره وباطنه حتى ابتهج سره بنور الحق واستنار ثم اعتزل الخلق طرا طاويا عنهم شره الى ان ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار

أهلها فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف (قوله فهنيئا) مفعول لفعل محذوف أي فهنأه الله هنيئا وقوله له ليس متعلقا بهنيئا ولا بهنأ المحذوف ولا بأعني محذوفا لان كلا منهما يتعدى بنفسه وانما هو متعلق بمحذوف غير ذلك بان يقال وارادتي ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له (قوله اثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أي عقبه (قوله من نعيم) أي لجسمه وروحه (قوله وسرور) أي لقلبه وهو من عطف المسبب على السبب (قوله لا يكيف) أي لا يحاط به ولا يحد بحد (قوله ميزان الانظار) الانظار جمع نظر وهو يطلق على ترتيب أمور معلومة للتوصل الى أمر مجهول ويطلق على الفكر وهو حركة النفس في المعقولات وهو المراد هنا والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أي ولا يدخل تحت الانظار الشبيهة بالميزان في ان كلا يعلم به مقدار الشئ أي ولا يدخل تحت الافكار أي لا يدخل تحت الافكار حتى يعلم قدره ويحاط به (قوله لقد صبر قليلا) أي صبرا قليلا أو زمانا قليلا فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية وكذا يقال في قوله كثيرا (قوله فسبحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسبيح بمعنى التنزيه والعامل فيه محذوف أي فانزه تنزيها من يخص الخ (قوله بفضله) يصح أن يراد به الانعام وان يراد به المنعم به والباء داخلة على المقصور أي أنزه تنزيها من جعل فضله مقصورا على من أراده من عباده أي على من أراد قصره عليه من عباده وقد اشتهر أن العلامة السعد والسيد جوزا دخول الباء على كل من المقصور والمقصور عليه فيقال أخص الجود بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا في الاكثر منهما فقال السعد الاكثر دخولها على المقصور وقال السيد الاكثر دخولها على المقصور عليه وهذا خلاف الصواب والصواب أنهما متفقان في أن الاكثر دخولها على المقصور وأن دخولها على المقصور عليه وان كان عربيا جيدا الا أنه خلاف الاكثر في الاستعمال (قوله من يشاء) حذف مفعول المشيئة للعلم به أي من يشاء تخصيصه به من عباده وأتى بذلك اشارة الى ان تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة فلا ينال بطاعة ولا بغيرها ولا يناله الا من أراده الله له سواء كان طائعا أو غير طائع (قوله ويقرب من يشاء) عطف على يخص أي وسبحان من يقرب من يشاء تقريبه منه قربا معنويا لا قرب مسافة والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته (قوله ويبعد من يشاء) أي ابعاده منه ابعادا معنويا (قوله بمحض الاختيار) أي باختياره المحض الخالص الخالي عن شوائب الجبر (قوله وقد الهم الخ) هذا شروع في تعداد نعم ثلاثة أنعم الله عليه بها ذكرها تحدثا بنعمة الله والالهام القاء الخير في القلب بطريق الفيض لا الاكتساب قال في القاموس الهمه الله خيرا لقنه اياه أي القاه في قلبه ومفعول الهم محذوف ومولانا فاعل أي وقد الهمني مولانا أي القى في قلبي (قوله الكثير الشر) أي الكثير شراهله (قوله لما لا نطيق) اللام زائدة في المفعول الثاني وليست اصلية متعلقة بالهم لانه يتعدى للمفعول الثاني بنفسه قال تعالى فألهمها فجورها اى وقد الهمني مولانا ما لا نطيق اى شيأ لا نقدر ان نشكره عليه شكرا يقاومه ويوفي به (قوله من معرفة عقائد الايمان) بيان لما وقد تقدم ان المعرفة هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة والايمان هو التصديق التابع للمعرفة

فهنيئا له بما يرى اثر الموت من نعيم وسرور لا يكيف ولا يدخل تحت ميزان الانظار لقد صبر قليلا ففاز كثيرا فسبحان من يخص بفضله من شاء من عباده ويقرب من يشاء ويبعد من يشاء بمحض الاختيار وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده في هذا الزمان الكثير الشر لما لا نطيق شكره من معرفة عقائد الايمان

وانزلها جل وعز فى صميم القلب بما تحتاج اليه من قواطع البرهان وعلم سبحانه بمحض فضله واحسانه جزئيات قل من يعرفها اليوم ومن ينبه عليها بالخصوص من الائمة الاعيان وأرشد سبحانه بمحض كرمه لتحقيق امور قد ابتلى بالغلط فيها من لايظن به ذلك ممن عرف بكثرة الحفظ والاتقان اللهم كما انعمت فزدنا

والاضافة من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وكأنه قال من الجزم بالعقائد التى تعلق بها الايمان أى التصديق (قوله وأنزلها) أى معرفة عقائد الايمان وهو عطف على ألهم كالتفسير له وقوله فى صميم القلب أى فى وسطه وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها وقوله بما تحتاج اليه الباء للملابسة أو المصاحبة وهو متعلق بأنزلها وفاعل تحتاج ضمير عائد على المعرفة (قوله من قواطع البرهان) بيان لما تحتاج اليه والبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية والقواطع جمع قاطع بمعنى مقطوع به أى مجزوم به واضافة القواطع للبرهان من اضافة الصفة للموصوف أى من البرهان القواطع وأل فى البرهان للاستغراق أى البراهين القواطع فطابقت الصفة موصوفها فى الجمعية ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف ثم ان ماذكره من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور فيه لغالبها والا فثبوت السمع له تعالى والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما لا يحتاج لبراهين قطعية بل العمدة فى هذه العقائد الستة الدليل السمعى كما يأتى (قوله وعلم) عطف على ألهم وهو يتعدى لاثنين الاول محذوف والثانى قوله جزئيات وقوله قل من يعرفها صفة لجزئيات وجملة سبحانه اعتراضية للتنزيه أى وعلمنى سبحانه جزئيات موصوفة بقلة من يعرفها الخ (قوله واحسانه) عطف تفسير (قوله جزئيات) اى مسائل جزئية لا كلية (قوله قل من يعرفها) أى فى نفسه وأراد باليوم زمن المصنف (قوله ومن ينبه عليها) أى وقل من يفيدها لغيره (قوله بالخصوص) أى بالتعيين والتشخيص اى تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتى ان السمع والبصر يتعلقان بكل موجود فقد عين ما يتعلقان به وشخصه وقال السعد فى المقاصد السمع يتعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر وهو محتمل لان يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف ومحتمل لان يراد المسموع لنا وهو الاصوات والمبصر لنا كالاجسام والالوان فيكون مخالفا لكلام المصنف وحينئذ فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كما علمت (قوله من الائمة الاعيان) اى المعتبرين فى العلم كالسعد (قوله وأرشد) معطوف على ألهم أيضا وفاعله ضمير يعود على المولى ومفعوله محذوف أى وأرشدنى المولى لتحقيق (قوله بمحض كرمه) أى بكرمه المحض أى الخالص من شوائب الجبر (قوله لتحقيق أمور) أى لذكرها على الوجه الحق أو لذكرها ملتبسة بالدليل (قوله من لايظن به ذلك) من نائب فاعل ابتلى والمشار اليه بذلك الغلط وقوله ممن عرف بيان لمن وقوله ممن عرف أى عند الناس بكثرة الحفظ والاتقان أى وعرف باتقان العلوم واحكامها وذلك كالعقيبانى فانه كان من المعاصرين للمصنف وكان يعتقد اعتقادات فاسدة كاعتقاده ان كلام الله مركب من الحروف والاصوات وان صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها لان الذات أثرت فيها بطريق العلة وكان كثيرا ما تقع المنازعة بينه وبين المصنف وكابن ذكرى كان من المعاصرين للمصنف وكان كثيرا ما يقع بينهما النزاع والجدال لكن ابن ذكرى كان غرضه من المناظرة مع المصنف اظهار الحق والوقوف عليه فكان سنيا وأما العقبانى فكان من المعتزلة (قوله اللهم كما أنعمت فزدنا الخ) أى اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لانعامك علينا فيما سبق فالكاف فى كما أنعمت للتشبيه وما مصدرية

والفاء

والفاء فى قوله فزدنا زائدة والقصد من ذلك الكلام طلب استمرار النعم عليه (قوله ياذا الجلال والاكرام) أى ياصاحب الجلال الخ قيل المراد بالجلال العظمة والبطش والقهر والاكرام اللطف والاحسان وقال بعضهم المراد بالجلال الصفات السلبية والمراد بالاكرام الصفات الثبوتية (قوله من فضلك) الفضل الانعام أى بعض فضلك أو زيادة ناشئة من فضلك فمن للتبعيض أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون فى قوله كما أنعمت حذف أى كاثر انعامك فيما سبق (قوله وتمم لنا ذلك) أى ما أنعمت به علينا (قوله بحسن الخاتمة) أى بالخاتمة الحسنى وهو مجرد الموت على الاسلام وان عذب بعد ذلك ويحتمل ان المراد بها الموت على الاسلام على وجه أكمل بحيث لا يعذب بعد ذلك ولكن شأن الاكابر الالتفات للاول (قوله والحلول اثر الموت) أى عقبه وقضيته ان الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لا يدخلها الا بعد مروره على الصراط وأجيب بأن المراد دخول الارواح اذ ارواح المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت ولا ينافى ذلك ماقيل ان أرواح أموات المؤمنين فى البرزخ تتردد فيه لان البرزخ من القبر للعرش فتدخل فيه الجنة (قوله فى دار الامان) هى الجنة (قوله من المستدرجين) الاستدراج استرسال النعم على العبد عند استرساله على المعاصى حتى يؤخذ بغتة أى لا تجعلنا من الذين استرسلت عليهم النعم لاسترسالهم على المعاصى حتى تهلكهم (قوله ياذا الفضل) أى الاحسان (قوله والامتنان) أى الانعام فهو من عطف المرادف ويطلق الامتنان على تعداد المنعم النعم على المنعم عليه وهو مذموم الامن الله والشيخ والوالد (قوله فبكرم جلالك الخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ والجار والمجرور متعلق بمحذوف حال من ضمير نعوذ أى نعوذ بك من السلب الخ حالة كوننا متوسلين اليك فى قبول دعائنا بكرم جلالك واضافة كرم الى الجلال من اضافة الصفة للموصوف والجلال العظمة أى بعظمتك الكريمة الشريفة العلية الرتبة (قوله وعلو ذاتك) من اضافة الصفة للموصوف أى وذاتك العلية المرتفعة ارتفاعا معنويا (قوله ثم برحمتك) المراد بالرحمة هنا المنعم به على العباد المبين بما أبدل منها بقوله سيدنا ومولانا محمد الخ وليس المراد بها صفة الذات التى هى الارادة القديمة لوصفها بالمهداة أى المعطاة وتصحيح الوصف باعتبار المتعلق تعسف وفى ارادة صفة الفعل التى هى الاحسان بعد وأتى بثم التى للتراخى للتفاوت بين المتوسل به أولا وثانيا اذ المتوسل به أولا ذاته القديمة وعظمته والمتوسل به ثانيا النبى صلى الله عليه وسلم وهو حادث (قوله المهداة) أى التى اهديتها الينا (قوله نعوذ بك) اى نتحصن بك والباء فيه للتعدية (قوله من السلب) أى سلب ما اعطيته لنا من معرفة عقائد الايمان وغيرها (قوله بعد العطاء) أى الاعطاء (قوله ومن غضبك) الغضب غليان الدم الموجب لارادة الانتقام وأطلقه وأراد به لازمه القريب وهو ارادة الانتقام او البعيد وهو الانتقام لاستحالة المعنى الحقيقى عليه تعالى فالغضب صفة ذات على الاول وصفة فعل على الثانى (قوله الذى لا يطاق) أى لا يقدر عليه أحد (قوله تلحقنا) بضم أوله وكسر ثالثه من ألحق (قوله الخيبة) هى والحرمان بمعنى وهو عدم بلوغ المقصود فالمعنى ونعوذ بك من ان تلحقنا بالذين خابوا وحرموا ومنعوا من نيل مقصودهم وظهر لك ان عطف الحرمان على الخيبة مرادف (قوله ومن جملة الخ) هذا كلام مستأنف قصد به التحدث بالنعمة والجار والمجرور خبر مقدم وقوله أن وفقنا

ياذا الجلال والاكرام من فضلك وتمم لنا ذلك بحسن الخاتمة والحلول اثر الموت مع الاحبة فى دار الامان ولا يجعلنا ياارحم الراحمين من المستدرجين بنعمتك ياذا الفضل والامتنان فبكرم جلالك وعلو ذاتك ثم برحمتك المهداة الينا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم نعوذ بك من السلب بعد العطاء ومن غضبك الذى لا يطاق ومن ان تلحقنا باهل الخيبة والحرمان ومن جملة نعم مولانا العظيمة

مؤول بمصدر مبتدأ مؤخر أى وتوفيق الله لنا فى هذا الزمان لوضع عقيدة من جملة نعمه العظيمة أى من جملة انعاماته العظيمة فالنعم جمع نعمة بمعنى الانعام (قوله ومنحه) عطف على نعمه والمنح جمع منحة بمعنى الاعطاء أى ومن جملة اعطا آته (قوله الفائقة) اى المرتفعة على غيرها (قوله الكريمة) اى العظيمة اى التى لا نظير لها من منح غيرها (قوله بفضله) اى توفيقا ناشئا من فضله واحسانه لا بطريق الجبر والقهر (قوله لوضع عقيدة) اى لتأليف كتاب يسمى بعقيدة لإحتوائه على العقائد من حيث انه يدل على الالفاظ الدالة على النسب التامة التى هى العقائد وقولنا من حيث انه يدل على الالفاظ ولم نقل من حيث انه الفاظ دالة على النسب بناء على ما يفهم من كلامه من ان العقيدة اسم للنقوش (قوله صغيرة الجرم) اى باعتبار ما حلت فيه من الاوراق اذ هى المتصفة بصغر الجرم حقيقة وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة ويمكن تمشيته على التحقيق بأن يقال قوله صغيرة الجرم أى باعتبار محل دالها وقوله كثيرة العلم أى باعتبار دلالتها على النسب التامة وقوله محتوية على العقائد من احتواء الدال على المدلول فتأمل (قوله كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة على الالفاظ الدالة على النسب التامة لان الموصوف بكثرة العلم بالمعنى المذكور حقيقة الالفاظ والمفهوم من كلامه أنها اسم للنقوش وبقولنا أراد بالعلم النسب اندفع ما يقال العلم اما الادراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالشخص لا بالعقيدة وحينئذ فلا يصح وصفها بكثرة العلم (قوله محتوية) من احتواء الدال على مدلول مدلوله لان العقائد هى النسب التامة الجزئية وهى مدلولة للالفاظ وهى مدلولة للنقوش التى هى مسمى العقيدة على كلامه والمراد بالتوحيد علم التوحيد وحينئذ فاضافة عقائد للتوحيد لادنى ملابسة أى محتوية على جميع العقائد التى تذكر فى ذلك العلم أو من اضافة الشئ الى كليه لان العقائد اسم للنسب التامة الجزئية كثبوت القدرة لله والارادة وعدم الوالدية والمولودية والتوحيد اسم للقضايا الكلية كقولك كل كمال واجب لله تعالى وكل نقص محال على الله وقوله محتوية على جميع عقائد التوحيد أى الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا واجمالا أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلا فظاهر لانه ذكر فيها العشرين صفة واضدادها وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها اجمالا فلان فيها لا اله الا الله وهى محتوية على جميع العقائد مطلقا (قوله ثم تأييدها) أى تقويه تلك العقائد وثم للترتيب المجرد عن التراخى وتأييد عطف على جميع أى محتوية على جميع العقائد ومحتوية على تأييد العقائد بالبراهين وقضيته ان العقيدة محتوية على التأييد الذى هو وصف للمؤيد مع انها انما هى محتوية على ما به التأييد من البراهين فكان الاولى ان يقول ثم على ما به تأييدها من البراهين الا ان يقال انه اطلق التأييد وأراد منه التأيد أى كونها مؤيدة بالبراهين ويلزم من احتوائها على ماذكر احتواؤها على البراهين فتأمل ويمكن جعل قوله ثم تأييدها عطفا على قوله وضع عقيدة اى أن وفقنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد وان وفقنا لتأييدها بالبراهين التى ذكرناها فيها وحينئذ فلا يرد الاشكال المتقدم (قوله القريبة) أى القريبة الادراك (قوله نظر) اى فهم وقوله سديد اى صواب اى القريبة الادراك لمن له فهم صواب وان لم يكن ذلك الفهم

ومنحه الفائقة الكريمة ان وفقنا سبحانه بفضله فى هذا الزمان الكثير الجهل لوضع عقيدة صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد ثم ختمناها بشئ لم نره

تاما فالمحترز عنه من له فهم صواب البليد جدا فانه لا يفهم تلك البراهين لاذو الفهم غير التام (قوله سمح) بكسر الميم اى جاد وفى التعبير بذلك اشارة الى عزة ذلك الشئ ونفاسته وان شأن النفوس ان تشح به وانما نفى رؤيته سماحة غيره بذلك ولم ينف نفس السماحة به تحريا للصدق لامكان ان يكون غيره سمح به ولم يره وقد ذكر الشيخ الملوى نقلا عن بعض اشياخه انه قال قد رأينا من الاقدمين من فعل كما فعل المصنف فى هذه العقيدة وكأنه من توارد الخواطر (قوله وهو) اى ذلك الشئ (قوله انا شرحنا كلمتى الشهادة) اى كشفنا وبينا معناهما وقوله كلمتى الشهادة بالتثنية فى نسخة وفى نسخة كلمة الشهادة بالافراد ويناسبها افراد الضمائر فيما يأتى واطلق الكلمة على الجملة المفيدة وهو شائع لغة واضافة كلمة للشهادة من اضافة الاعم للاخص (قوله عن معرفتها) أى معرفة كلمة الشهادة أى معرفة معناها (قوله والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين الخ) الجار والمجرور أعنى قوله الى عذب متعلق بقوله يشتد أى ويشتد عطش المتعطشين الى عذب مواردها والجملة عطف على الصلة وهى قوله لاغنى للمكلف عن معرفتها ثم ان العذب معناه الحلو والموارد جمع مورد يطلق على محل ورود الماء ويطلق على الماء المورود وهو المراد هنا والمعنى ويشتد عطش المتعطشين الى حلوماتها وهو مستعار لمعانى كلمة الشهادة فشبهت تلك المعانى بالماء المورود بجامع حياة النفس بكل واستعير لها اسمه على طريق الاستعارة المصرحة وقوله يشتد عطش الخ ترشيح للاستعارة واضافة عذب لما بعده من اضافة الصفة للموصوف وضمير مواردها لكلمة الشهادة وقوله عطش المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازا مرسلا وكذا قوله المتعطشين المراد لازمه وهو المشتاقون والمعنى ويشتد اشتياق المشتاقين الى معنى كلمة الشهادة العذبة الحلوة (قوله اذ بها) أى بكلمة الشهادة أى بذكرها والمداومة عليها وهذا علة لما قبله والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة الحصر (قوله تقرع أبواب فضل الله) شبه فضل الله أى احسانه بخزائن فيها تحف على طريق الاستعارة بالكناية والابواب تخييل وتقرع ترشيح ان قلت انه لا يلزم من قرع الابواب الدخول مع أنه المقصود قلت لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة اطلق وأريد لازمه العادى اذ لا يشترط اللزوم العقلى فى المجاز (قوله والدخول) عطف على معنى تقرع أى اذ بها القرع والدخول (قوله فى زمرة المتقين) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والدخول فيهم بأن يكون من جملتهم بحيث يعد منهم واعلم أن معرفة الله اما أن تكون بالمعاينة القلبية كان هناك قرب أولا واما أن تكون بالادلة القطعية واما أن تكون بالادلة الظنية الاقناعية فأشار الشارح بقوله مع النبيين الى من عرف الله بالمعاينة القلبية مع القرب وبقوله والصديقين الى من عرف الله بالمعاينة لكن لا مع القرب وبقوله والشهداء بمعنى العلماء الى من عرف الله بالادلة القطعية وبقوله والصالحين الى من عرف الله بالادلة الظنية الاقناعية كالاستدلال على وحدة الله بقولك لو كان هنالك الهان لوقعت السموات على الارض لكن الثانى باطل فكذا المقدم فهذا دليل اقناعى لا قطعى لكون الشرطية ممنوعة (قوله وباتقان معرفتها) الاتقان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وكذلك المعرفة وحينئذ فالاضافة للبيان والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو يسلم قدم عليه لافادة الحصر وجملة ويسلم باتقان معرفتها من

قوله بكسر الميم فى المصباح سمح بكذا يسمح بفتحتين فانظره اه

سمح به احد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين وهو انا شرحنا كلمتى الشهادة التى لاغنى للمكلف عن معرفتها والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين اذ بها تقرع أبواب فضل الله تعالى والدخول فى زمرة المتقين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وباتقان معرفتها يسلم العبد

آفات الخلود عطف على تقرع أبواب فضل الله بها والمعنى اذ يقرع أبواب فضل الله بذكرها ويسلم العبد من آفات الخلود باتقان معرفتها أى معرفة معناها وظاهره المرور على القول بأن المقلد كافر الا أن يراد بالخلود طول المكث أو يقدر مضاف أى توقع الخلود (قوله من آفات الخلود) يحتمل أن يراد بالآفات أنواع العقاب التى تتوارد على أهل جهنم فتكون الاضافة حقيقية ويحتمل أن تكون الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى ويسلم العبد من الخلود الشبيه بالآفات بمعرفتها (قوله فى غضب الله) المراد بغضبه انتقامه وفى الكلام حذف مضاف أى فى محل غضب الله وهو جهنم (قوله الى أعلى عليين) عليين اسم لموضع فى الجنة تحت العرش تسكن فيه أرواح كمل المؤمنين على ماقيل (قوله فذكرنا معناها) عطف على قوله شرحنا كلمتى الشهادة عطف مفصل على مجمل وضمير معناها لكلمة الشهادة (قوله عقائد الايمان) أى العقائد المنسوبة للايمان من نسبة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر لان الايمان متعلق بتلك العقائد اذ هو التصديق بها وبغيرها من الاحكام التى جاء النبى صلى الله عليه وسلم بها (قوله بحيث تبتهج) أى فصارت كلمة الشهادة ملتبسة بحالة هى أن تبتهج أى تسر قلوب المتقين بسبب ذكرها عند ذلك الدخول (قوله وينبسط) أى ينتشر (قوله على بواطنهم) أى على قلوبهم بمعنى نفوسهم (قوله وظواهرهم) أى جوارحهم (قوله ما انطوى من محاسنها) فاعل ينبسط أى ما انطوت عليه من المعانى الحسنة فقوله من محاسنها بيان لما وانبساط المعانى على القلوب ظاهر وأما انبساطها على الظواهر فباعتبار آثارها التى تظهر على البدن من التواضع والخضوع والنورانية واصفرار اللون (قوله فأصبحوا) هذا مفرع على قوله وينبسط الخ وأصبح فعل ماض بمعنى المضارع أى فيصبحون فى يوم القيامة أى يصيرون فيه وعبر عن ذلك المعنى الاستقبالى بالفعل الماضى لتحقق وقوعه كأنه قد حصل وضميره للمتقين وقوله يتبخترون أى يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف وقوله فى حلل معارفها فى سببية والحلل جمع حلة وهى مايلبس للزينة ومعارفها أى كلمة الشهادة معانيها الحسنة واضافة حلل اليها من اضافة المشبه به للمشبه وقوله بين رياض الجنة ظرف لقوله يتبخترون والرياض جمع روضة وهى البستان واصل رياض رواض قلبت الواو ياء لوقوعها اثر كسرة وقوله مترددين حال من ضمير يتبخترون ومتعلقه محذوف أى من بستان لبستان آخر ومعنى الكلام انهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة على الشرف والكمال بين بساتين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلمة الشهادة القائمة بهم الشبيهة بالحلل ويصح أن يكون فى قوله فى حلل معارفها استعارة بالكناية وتخييل بأن تشبه المعارف بعروس تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحلل للمعارف تخييل ويصح ان يكون حلل معارفها استعار الآثار معارفها استعارة مصرحة (قوله فدونك) قيل انه اسم فعل امر بمعنى خذ والكاف اللاحقة له حرف خطاب لا محل لها من الاعراب وفاعله ضمير مستتر فيه وعقيدة مفعوله أى خذ عقيدة والمراد بأخذها تعاطيها حفظا وادراكا وتدريسا وغير ذلك وقيل انه اسم فعل أمر بمعنى الزم فالكاف اللاحقة له ضمير مفعول اول لاسم الفعل والفاعل ضمير مستتر تقديره أنت وعقيدة مفعول ثان والتقدير

من آفات الخلود فى غضب الله
ويترقى بفضل الله تعالى الى
أعلى عليين فذكرنا معناها
اولا ثم بينا وجه دخول
جميع عقائد الايمان فيها
بحيث تبتهج عند ذلك
بذكرها قلوب المتقين
وينبسط على بواطنهم
وظواهرهم ما انطوى من
محاسنها فأصبحوا يتبخترون
فى حلل معارفها بين رياض
الجنة مترددين فدونك

أيها المتعطش للدخول فى زمرة اولياء الله تعالى عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج الى مافيها الامن هو من المحرومين اذ لا نظيرلها فيما علمت وهى بفضل الله تعالى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين فتق

أ الزم نفسك عقيدة وقيل انه اسم فعل ماض بمعنى لزم والكاف اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل و وضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنى لزمت عقيدة وقيل انه اسم فعل وضع موضع المصدر والكاف اللاحقة له فى محل جر بالاضافة اى الزامك عقيدة اى الزمك عقيدة الزاما منسوبا اليك من حيث تعلقه بك (قوله ايها) منادى حذف منه حرف النداء اى يا أيها (قوله المتعطش) اى المشتاق (قوله فى زمرة اولياء الله) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والاولياء جمع ولى وهو من تولى طاعة ربه وتباعد عن الانهماك فى اللذات والشهوات ففعيل بمعنى فاعل وعلم منه ان تعاطى اصل اللذات والشهوات لا ينافى الولاية اومن تولى الله امره فلم يكله لنفسه ففعيل بمعنى مفعول (قوله عقيدة) أى كتابا مسمى بعقيدة (قوله الامن هو من المحرومين) أى من الذين حرمهم الله ومنعهم من نيل مرادهم والاستثناء مفرغ فمن فى محل رفع على الفاعلية بيعدل أى لا يعدل عنها أحد بعد الاطلاع عليها والاحتياج اليها الامن كان من المحرومين فالمحكوم عليه بالحرمان من اطلع عليها واحتاج اليها لا مطلقا فلا يرد انه لا يصح الحكم لوجود غيرها من كتب أهل السنة (قوله اذ لا نظيرلها) تعليل لقوله فدونك أى الزم هذه العقيدة المتصفة بما ذكر لانها لا نظيرلها او بجملة لا يعدل معترضة لتأكيد المدح ويصح أن يكون تعليلا لقوله لا يعدل عنها أى علة للنفى لا للمنفى والمعنى انتفى العدول عنها الا من كان من المحرومين لاجل عدم النظيرلها والنظير هو المشارك ولو فى وصف والشبيه هو المشارك فى أكثر الاوصاف والمثيل هو المشارك فى جميعها (قوله فيما علمت) قيد بذلك لاجل تحرى الصدق اذ يمكن وجود نظيرلها لم يطلع عليه ومايصح أن تكون موصولا حرفيا أى فى علمى أى فى متعلق علمى اوفى معلومى وان تكون موصولا اسميا أى فى الذى علمته من المؤلفات وعلى كل فقد حذف مفعولى علم اختصارا أواقتصارا ويصح أن يقدرا مفردين أى فى علمى النظير ثابتا أوفى الذى علمته من المؤلفات ثابتا وان يقدر ما يسد مسدهما أى فيما علمت أن يكون لها نظير هذا كله اذا جعل العلم باقيا على حقيقته ويحتمل أن علم بمعنى عرف فتتعدى لواحد فقط أى فيما علمته وهذا اذا جعلت ماموصولة وأما ان جعلت مصدرية فلا يقدر ضمير بل ينزل المتعدى منزلة اللازم لان المصدرية لا يعود الضمير عليها (قوله وهى بفضل الله الخ) هى مبتدأ وجملة تزهو خبر وقوله بفضل الله حال أى وهى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين حالة كون ذلك الزهو والاعجاب ناشئا من فضل الله واحسانه لا بقدرتى وهذه الجملة كالعلة لنفى النظير قبلها الا انها زيادة فى المدح (قوله تزهو) أى تتكبر وتفتخر وتتعاجب واسناد الزهو بالمعنى المذكور اليها مجاز عقلى وفيه اشارة الى أنها عظيمة بحيث لو كانت عاقلا لتكبرت على غيرها ويحتمل ان المراد بالزهو لازمه وهو الزيادة أى وهى تزيد (قوله بمحاسنها) أى بسبب معانيها الحسان (قوله على كبار الدواوين) جمع ديوان وهو فى الاصل دفتر الحساب والمراد بالدواوين هنا كتب العلم الكبيرة من هذا الفن واضافة كبار للدواوين من اضافة الصفة للموصوف أى وهى تزيد بمحاسنها على كتب العلم الكبيرة من هذا الفن والاضافة للاستغراق أو للجنس والمبالغة حاصلة على كل تقدير أما على الاستغراق فظاهرة وأما على الجنس فلانه لو خرج فرد عن زهوها عليه لم تزه على الجنس لوجوده فى ضمن ذلك الفرد والفرض زهوها على الجنس (قوله فتق) أى اجزم

ايها الحافظ لها ان فهمتها
بغاية الامنية واشكر الله
تعالى اذ من عليك بنعمة
عظيمة طردعنها كثير من الخلق
فباؤا فى اصول عقائدهم
بأعظم رزية وأخلص لى من
دعائك اذا أخرجها من
جوفى وحرك بها يدى ولسانى
مولاى المنفرد بايجاد الكائنات
كلها والعالم بكل طوية وها
انا امدك

(قوله أيها الحافظ لها) أى لمدلولها وهو الالفاظ وقوله ان فهمتها أى ان أدركت معانى مدلولها وهذا كله بناء على ماتقدم من ان العقيدة اسم للنقوش اما على انها اسم للالفاظ فلا حاجة لتقدير وفى كلام الشارح اشارة الى انه ينبغى للطالب الحفظ اولا والفهم ثانيا (قوله بغاية الامنية) الامنية هى ما يتمنى من الامور أى بغاية ما يتمناه أهل العقول من الكمالات وغاية الكمالات التى يتمناها أهل العقول معرفة العقائد على الوجه الحق وقوله بغاية على حذف مضاف أى بحصول غاية الخ (قوله اذ من عليك) اذ للتعليل اى واشكر الله لانه من عليك وقيل ان اذ موضوعة للزمن والتعليل مستفاد من قوة الكلام وقوله من عليك أى انعم عليك وقوله بنعمة هى الحفظ والفهم السابقان (قوله طردعنها كثيرمن الخلق) اى لم يعطها الله لهم فمن لم يقدر الله له حفظها وفهمها بمنزلة شخص قدم ليطلب شيأ فطرد ولم يعط مطلوبه ولا يخفى مافيه من المشقة الحاصلة له بالطرد فكذا من كان بمنزلته (قوله فباؤا) اى فلما طرد الكثير من الخلق عن تلك النعمة باؤا بمعنى رجعوا أو انقلبوا وصاروا واضافة أصول لما بعده للبيان وقوله بأعظم رزية أى مصيبة والجار والمجرور متعلق بقوله باؤا اى رجعوا فى عقائدهم باعظم مصيبة اى بأقبح عقيدة وانما كانت العقيدة الفاسدة أعظم مصيبة لما يترتب عليها من العقاب الاخروى والمراد بالرجوع الاتصاف بذلك من أول وهلة لا أنهم كانوا على الحق ثم رجعوا عنه (قوله وأخلص لى الخ) عطف على قوله واشكر الله وهو اى أخلص بقطع الهمزة اى وادع لى دعاء مخلصا فيه مكافأة لما أعطيته لك من تلك العقيدة كما أشار له بقوله اذ أخرجها لانه يطلب من المنعم عليه أن يشكر من جرت على يده النعمة لكونها جرت على يديه كما يشكر الله لانه الفاعل الحقيقى لها ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله لان الله لم يرض بشكره دون من جرت على يديه النعمة لكن لا ينبغى للشاكر أن يمحض النظر لمن جرت على يديه بل يجعل جل نظره المولى سبحانه لانه الفاعل الحقيقى (قوله من دعائك) اى دعاء من دعائك اى بعض دعائك فمن للتبعيض او دعاءك فمن زائدة (قوله اذ أخرجها) اى أخرج مدلول مدلولها وهو المعانى اذ هى المخرجة من القلب لا النقوش التى هى العقيدة على ظاهر كلامه ولا مدلولها وهو الالفاظ اللسانية وهذا علة لمحذوف اى وانما طلبت منك الدعاء المخلص فيه لان الله أخرجها الخ وحينئذ فأكون واسطة فى النعمة فأستحق الدعاء منك فلذلك طلبت منك (قوله من جوفى) اى من قلبى (قوله وحرك بها) اى بنقشها بالنظر لقوله يدى ويكون المعنى وحرك بها يدى حيث رسمتها أو بمدلولها وهو الالفاظ بالنظر لقوله ولسانى ويكون المعنى وحرك بها لسانى اى حيث تلفظت بها ولما كان تحريك اليد قويا بالدوام أثره وهو النقوش قدمه على تحريك اللسان الذى هو ضعيف لعدم بقاء أثره زمنين وهو الالفاظ لانها اعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله مولاى) تنازعه كل من أخرج وحرك (قوله والعالم بكل طوية) فعيلة بمعنى مفعولة اى مطوية فى القلب اى مخفية فيه ومن جملة ذلك معانى مدلول تلك العقيدة على كلامه فهو مناسب لقوله اذ أخرجها من جوفى وفيه اشارة الى أن الله يعلم مافى الجوف (قوله وها أنا أمدك) الهاء للتنبيه وأنا مبتدأ وجملة أمدك خبره اى وتنبه واستيقظ لما امدك به اى لما أتحفك به وأعطيه لك واعلم أن ها التنبيه لا تدخل الا على اسم الاشارة أو على ضمير الرفع المنفصل اذا أخبر عنه باسم

الاشارة نحو ها أناذا وأما دخولها على ضمير الرفع المنفصل مع كون الخبر ليس اسم اشارة كما فى كلام المصنف فهو وان وقع فى تراكيب العلماء الا انه شاذ بل قيل انه ليس بعربى (قوله ثانيا) اى مدة ثانيا زيادة على ما أتحفتك به اولا من العقيدة فثانيا مفعول مطلق أو زمنا ثانيا اى فى زمن ثان بالنسبة للزمان الذى أتحفتك فيه بالعقيدة فثانيا ظرف زمان (قوله بعون الله) الباء للسببية والعون اسم مصدر بمعنى الاعانة اى الاقدار أى بسبب اعانة الله واقداره على ذلك (قوله بشرح) متعلق بأمدك وهو فى الاصل مصدر لكن صار حقيقة عرفية فى اسم الفاعل (قوله مختصر) اى قليل اللفظ كثير المعنى أى وشأن المختصر أن يكون مقبولا (قوله يكمل لك منها المقصود) أى من العقيدة بتوضيح ما خفى منها وملخصه ان المقصود من العقيدة المعانى ثم ان بعضها خفى فكمل ذلك الشرح المقصود منها وهو المعانى بتوضيح ذلك الخفى وهذا لا ينافى ما تقدم من وصفها بأنها لا نظير لها وأنها تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين لان ما تقدم بالنسبة لحال المصنف وما علمه منها وما هنا بالنسبة للطالب القاصر عن ادراكها على وجهها (قوله ويكشف لك ان شاء الله تعالى الغطاء الخ) الكشف الازالة والمراد بالغطاء لازمه وهو الخفاء فيكون مجازا مرسلا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم وانبهم معناه خفى وقوله منها اى من العقيدة وقوله من المعنى المسدود بيان لما انبهم وقوله المسدود اى المسدود عليه فهو من باب الحذف والايصال وأطلق المسدود عليه وأراد لازمه وهو الخفى اذ يلزم من كون الشئ مسدودا عليه أن يكون خفيا فيكون مجازا مرسلا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم ومعنى الكلام أن ذلك الشرح يزيل الخفاء عما خفى عليك من العقيدة من المعنى الخفى ان قلت المعنى الخفى ليس من العقيدة لانها اسم للنقوش على ما مر فلا يصح بيان ما انبهم من العقيدة بالمعنى المسدود عليه قلت فى كلام الشارح حذف والاصل عما انبهم عليك من مدلول مدلولها فتأمل وقد ظهر لك من هذا التقرير ان قوله ويكشف لك الخ تفسير لقوله يكمل لك المقصود (قوله فتظفر) هذا مفرع على ما قبله أى فاذا كمل لك المقصود من العقيدة وانكشف لك ما خفى من معناها تظفر بفتح الفاء اى تفوز (قوله بكيمياء السعادة) الكيمياء بكسر الكاف وسكون الياء وكسر الميم وبعدها ياء هى الذهب أو الفضة الناشئ من وضع أجزاء معلومة عندهم على شئ من المعادن كنحاس أو رصاص او قزدير فينقلب ذهبا أو فضة والسعادة الموت على الاسلام والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى بالسعادة الشبيهة بالكيمياء بجامع الرغبة فى كل وصح تشبيه السعادة بالكيمياء وان كانت السعادة أعظم من الكيمياء من حيث ان الكيمياء أمر محسوس فتكون الكيمياء أقوى بهذا الاعتبار (قوله واكسير النجاة) الاكسير بكسر الهمزة هو الكيمياء والنجاة هى السعادة والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه اى والنجاة الشبيهة بالاكسير بجامع الرغبة فى كل وحينئذ فالعطف مرادف (قوله وتظل) بفتح الظاء اى تصير وقوله تجتنى أى تقتطف والمراد تحصل وقوله بها أى بالعقيدة وقوله ثمرات الايمان المراد بها المعارف والعلوم التى يعرفها أهل الله فشبه المعارف بالثمرات بجامع الرغبة فى كل واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية والمعنى وتصير تحصل بتلك العقيدة ان وفقك الله معارف الايمان ويحتمل أنه شبه الايمان بنخيل على طريق الاستعارة بالكناية والثمرات

ثانيا بعون الله تعالى بشرح لها مختصر يكمل لك منها المقصود ويكشف لك ان شاء الله تعالى الغطاء عما انبهم عليك منها من المعنى المسدود فتظفر ان شاء الله بكيمياء السعادة واكسير النجاة وتظل تجتنى بها ان وفقك الله تعالى ثمرات الايمان

الى ان ينزل بك عرض الممات وهذا اوان الشروع في هذا الشرح المبارك بفضل الله تعالى الكريم الوهاب نسأله سبحانه ان يعيننى عليه ويوفقنى فيه لعين الصواب بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله ومن انتمى اليه وحاز بمشاهدته اعظم شرف من ساداتنا

تخييل اما باق على حقيقته أو مستعار للمعارف ونجتنى ترشيح أو ان اضافة ثمرات للايمان من قبيل اضافة المشبه به للمشبه (قوله الى أن ينزل) اى وتستمر نجتنى الى أن ينزل بك (قوله عرض الممات) اى الموت والاضافة للبيان فالموت عرض وجودى كالبياض يقوم بالميت ينشأ من قبض الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح (قوله وهذا اوان الشروع) اى وهذا الزمن الحاضر زمن الشروع اى زمن قرب الشروع اذ لم يشرع بالفعل فى الزمن الذى حصلت فيه الاشارة بل بعده (قوله فى هذا الشرح) اى فى تحصيله والشرح اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة على التحقيق (قوله المبارك) اى المبارك فيه بأن ينتفع به فيكون سببا لرفع الدرجات فهو تفاؤل وقد حقق الله ذلك اى النفع به (قوله بفضل الله) اى لا بقوتى والجار والمجرور متعلق بالشروع اى هذا أوان الشروع الملتبس بفضل الله أو متعلق بالمبارك اوانهما تنازعاه (قوله الكريم) أى ذى الكرم والجود (قوله الوهاب) أى كثير الهبة دائم الاعطاء فهو صيغة مبالغة أى مبالغة نحوية وهى افادة لفظ أكثر من غيره كما فى وهاب و واهب فان وهاب يفيد معنى أكثر مما يفيده واهب لا مبالغة بيانية وهى اعطاؤك للشئ أكثر مما يستحقه كما توهمه بعضهم فاعترض لاستحالته على المولى سبحانه وتعالى لانه مستحق الكمالات لا نهاية لها ولا يعلمها الا هو (قوله نسأله الخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذى يعطى لا لعوض ولا لغرض وذلك خاص بالمولى سبحانه وتعالى ناسب أن يوجه اليه السؤال بقوله نسأله ثم ان السؤال قسمان استعطافى وهو يتعدى بنفسه كسألت زيدا أن يعطينى كذا واستخبارى وهو يتعدى بحرف الجر كسألت عن حال زيد والسؤال هنا استعطافى فلذا عداه بنفسه حيث قال أن يعيننى الخ ان قلت مقام السؤال مقام ذل وانكسار فينبغى فيه التواضع واتيانه بنون العظمة فى قوله نسأله ينافى ذلك والجواب أن النون ليست للعظمة بل هى للمتكلم ومعه غيره اى وأسأله أنا واخوانى وأشرك معه غيره فى السؤال تواضعا منه اشارة الى أنه ليس أهلا لان يستقل به وحده ولان السؤال من الجماعة أقرب للاجابة (قوله أن يعيننى عليه) اى على تحصيله بأن يخلق فى قدرة على تحصيله ويصرف عنى الشواغل ويقوى ادراكى ويصحح حواسى (قوله لعين الصواب) اى لذات الصواب وهو ضد الخطا والاضافة للبيان (قوله بجاه الخ) اى متوسلا فى قبول دعائى هذا بجاه سيدنا اى بمنزلته عند الله فالجاه المنزلة (قوله صلى الله عليه وسلم) تنازع قوله عليه كل من صلى وسلم بناء على جواز التنازع فى المتوسط وأما على عدم الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق بصلى وحذف من الثانى لدلالة الاول (قوله وعلى آله) اى أتباعه وهم كل مؤمن ولو كان عاصيا هذا هو المناسب فى تفسير الآل فى مقام الدعاء وهو عطف على قوله عليه (قوله ومن انتمى) اى انتسب اليه وهو عطف على آله (قوله وحاز) عطف على انتمى ولم يقل ومن حاز اشارة الى أن المراد بالحائز المذكور هو المنتمى اليه وذلك خاص بالاصحاب فيكون عطف من انتمى على آله من عطف الخاص على العام والنكتة الشرف (قوله بمشاهدته) اى بمشاهدة سيدنا محمد ان قيل ان ذلك قاصر على البصير من الاصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن ام مكتوم مع ان القصد الدعاء لجميع الصحابة والجواب ان المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الادراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ (قوله من ساداتنا) بيان لمن انتمى اليه

الاصحاب (الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله) الحمد هو الثناء

وحاز الشرف بمشاهدته (قوله الاصحاب) اى أصحابه صلى الله عليه وسلم فأل عوض عن الضمير او أل فيه للعهد والمعهود اصحابه صلى الله عليه وسلم بناء على قول من منع نيابة أل عن الضمير والاصحاب جمع صحب وصحب وقع فيه الخلاف قيل انه جمع صاحب وقيل اسم جمع له (قوله الحمد لله) مقتضى صنيع المصنف انه لم يذكر بسملة للمتن فلم يكن عاملا بحديث كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع الا أن يقال انه أتى بها نطقا اوالمراد من كل من البسملة والحمدلة الواردين فى الحديث المفهوم الكلى وهو مطلق الثناء وهو كما يحصل بالبسملة يحصل بالحمدلة أوانه تركها تواضعا اشارة الى ان كتابه ليس من الامور ذوات البال وسيأتى فى الشرح ما يتعلق بالحمدلة (قوله والصلاة والسلام الخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها والخبر محذوف اى كائنان على رسول الله وعبر بعلى اشارة الى تمكن الصلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم تمكن المستعلى من المستعلى عليه والواو للعطف على جملة الحمدلة ان كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى وللاستئناف ان كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنى وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى لانه لا يصح عطف الانشاء على الخبر وكذا عكسه على المشهور (قوله على رسول الله) ان قيل هذا صادق على اى رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قلت ان رسول الله صار علما بالغلبة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو ان الاضافة فيه للعهد والمعهود نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لان الاضافة تأتى لما تأتى له اللام من الجنس والاستغراق والعهد وانما قال على رسول الله ولم يقل على نبى الله اشارة الى أن الرسالة أفضل من النبوة والى أن من المبحوث عنه فى هذا الفن الاحكام المتعلقة بالرسالة فان قيل ان المصنف قد أظهر فى محل الاضمار حيث قال على رسول الله دون رسوله والاظهار فى محل الاضمار يورث ثقلا على اللسان بسبب التكرار اللفظى الحاصل به قلت أجيب بأنه لا ثقل على اللسان بتكرار لفظ الجلالة بل تكرارها مما يزداد به اللفظ حلاوة والاظهار فى محل الاضمار هنا للتلذذ باسم الله تعالى على أنا لا نسلم أن هذا اظهار فى محل الاضمار لان جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة الحمدلة والاظهار فى محل الاضمار انما يكون فى جملة واحدة لا فى جملتين كما هنا كذا قيل وتأمله (قوله الحمد) اى اللغوى وانما عرف الشارح الحمد اللغوى دون الاصطلاحى لان اللغوى هو المأمور بتحصيله فى أوائل التآليف كما سبق (قوله هو الثناء الخ) اعلم أن اركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة فاذا حمدت زيدا لكونه أكرمك بقولك زيد عالم فأنت حامد وزيد محمود والاكرام محمود عليه اى محمود لاجله وثبوت العلم الذى هو مدلول قولك زيد عالم محمود به وقولك زيد عالم هو الصيغة وأن المحمود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة او حكما بأن يكون منشأ لافعال اختيارية أو ملازما لمنشئها فيصدق بقدرة الله وارادته وعلمه اذا حمد لاجلها فانه وان كانت غير اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكما لانها منشأ لافعال اختيارى وكذا يصدق بذات الله اذا حمد لاجلها فهى اختيارية حكما لما ذكر وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختيارى اذا حمد لاجلها فهى اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التى ينشأ عنها فعل اختيارى وأن المحمود به لا يشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا

كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن الوجه وأن المحمود به والمحمود عليه تارة يختلفان ذاتا واعتبارا كأن يكون المحمود عليه الكرم والمحمود به العلم وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرم لكن من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به فقول الشارح الثناء يتضمن مثنٍ وهو الحامد ومثنى به وهو المحمود به وقوله بالكلام هو الصيغة وقوله على المحمود هو المحمود وقوله بجميل صفاته هو المحمود عليه فالتعريف مشتمل على الاركان الخمسة كما علمت وأورد على قوله هو الثناء الخ أن الثناء مأخوذ من ثنيت الشئ اذا عطفت بعضه على بعض وحينئذ فلا يصدق التعريف على الحمد الغير المكرر بل هو قاصر على الحمد المكرر لتحقق الثناء فيه دون الاول فيكون التعريف غير جامع وأن الثناء يستعمل في الشر والحمد لا يكون الا في الخير وحينئذ فالتعريف غير مانع واجيب عن الثاني بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل في الشر الا مشاكلة وأجيب عن الاول بمنع اخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثنيت بمعنى اتيت بما يدل على الاتصاف بالجميل فهو اسم مصدر له ومصدره الاثناء كالاكرام مصدر أكرم فالثناء حينئذ الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجميلة كان ذلك الاتيان بالقلب او باللسان او بالجوارح (قوله بالكلام) الباء للملابسة اى الملتبس بالكلام من التباس الشئ بآلته او أنها للآلة (قوله على المحمود) متعلق بالثناء ان قيل في اخذه في تعريف الحمد دور وذلك لان معرفة الحمد متوقفة على معرفة تعريفه ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة المحمود والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الحمد لان معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفا معرفته على معرفة الآخر وهذا دور فالجواب أن المحمود معناه ذات تعلق بها الحمد فجرد عن الوصف ويراد منه الذات فقط او أن توقف الحمد على المحمود من جهة التصور وتوقف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق فاختلفت جهة التوقف ولا بد في الدور من اتحادها وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل (قوله بجميل صفاته) من اضافة الصفة للموصوف اى بصفاته الجميلة والباء سببية متعلقة بالثناء أو بمعنى على التعليلية فهو اشارة للمحمود عليه كما سبق والمعنى الثناء على المحمود بالكلام لاجل صفاته الجميلة وما ذكره السكتاني هنا من احتمال كون الباء التعدية متعلقة بالكلام لانه اسم مصدر بمعنى التكلم او بالثناء على انه بدل اشتمال من الكلام وخلو بدل الاشتمال من ضمير المبدل منه جائز اذا اشتماله عليه اولوي فقط او متعلقة بحال محذوفة من الثناء اى حالة كونه كائنا بجميل صفاته فهو غير مناسب لقول الشارح لان الحمد يتعلق بالكمال سواء كان احسانا او غيره والمناسب له ما ذكرناه ان قيل قضية قوله صفاته انه لو اثنى عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع انه يقال له حمد اجيب بأن الاضافة في صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وان لم يكن جميلا بحسب الواقع فيشمل الثناء بسبب نهب الاموال أو بحسب اعتقاد احدهما دون الآخر اذا كان المقام مقام تعظيم والا فهو ذم وكان عليه أن يقيد الصفات بالاختيارية ليخرج المدح الذى هو الثناء على المحمود لاجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لاجل صباحة وجهه والا فكلامه صادق بالمدح

بالكلام على المحمود بجميل صفاته

فيكون

فيكون التعريف غير مانع الا أن يقال انه مبنى على طريقة صاحب الكشاف من أن الحمد والمدح أخوان اى مترادفان وبعد هذا كله فيقال ان تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أى اذا كان المحمود عليه الذات العلية وحينئذ فتعريفه غير جامع (قوله سواء كانت) أى تلك الصفات الجميلة الباعثة على الثناء وسواء خبر مقدم والفعل بعده فى تأويل مصدر مبتدا وان لم يكن هنا حرف مصدرى لان وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدرى واو فى كلامه بمعنى الواو على ما جوزه الكوفيون لان التسوية لا تكون الا بين متعدد وأولا حد المتعدد والمعنى كون تلك الصفات الجميلة من باب الاحسان او من باب الكمال سواء اى مساو فى صحة صدق الحمد على الثناء الواقع فى مقابلتها والجملة اما مستأنفة او حال بلا واو ويصح أن يجعل سواء خبر مبتدا محذوف اى الامران سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى اى ان كانت من باب الاحسان او من باب الكمال فالامران سواء وعلى هذا فلا يحتاج لجعل او بمعنى الواو (قوله من باب الاحسان) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفواضل وهى المزايا المتعدية وهى التى يتوقف تعقلها على تعدى اثرها للغير كالكرم والانعام والتعليم واضافة باب للاحسان للبيان وفى العبارة حذف مضاف اى سواء كانت من أفراد باب هو الاحسان (قوله او من باب الكمال) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفضائل وهى المزايا القاصرة وهى التى لا يتوقف تعقلها على تعدى اثرها للغير وان كانت هى قد تكون متعدية كالعلم والقدرة والحسن فالعلم مزية لا يتوقف تعقله على تعدى اثره للغير وان كان يتعدى للغير بالتعليم ألا ترى انك تتعقل ان القطب عالم وان لم يعلم احدا واضافة باب للكمال للبيان وفى العبارة حذف مضاف اى او من افراد باب هو الكمال واعلم انه ليس فى كلامه تصريح بحصر الصفات الجميلة فى هذين القسمين لجواز ان يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان او الكمال او غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والاضافية ككونه قبل العالم ولو سلم ارادة الحصر فهى داخلة تحت الكمال اذ هو غير منحصر فى الصفات الذاتية (قوله المختص بالمحمود) صفة للكمال اى الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوزه لغيره فالباء فى قوله بالمحمود داخلة على المقصور عليه وبهذا الوصف اعنى قوله المختص بالمحمود حصلت المقابلة بين قوله او من باب الكمال وبين قوله من باب الاحسان وهذا لا ينافى أن الاحسان كمال الا انه ليس يختص بالمحمود لما علمت ان تعقله يتوقف على تعديه للغير وما ذكره السكتانى هنا من ان قوله المختص بالمحمود راجع للاحسان ايضا فهو غير مناسب (قوله كعلمه) اى كعلم المحمود فانه وصف قاصر وهو صفة ذاتية والمراد بالعلم ما قابل الجهل فيصدق بعلم الله وبعلم العبد الا ان علم المولى واحد والتعدد انما هو فى متعلقاته وقيل متعدد بتعدد المعلوم وهو الحق (قوله وشجاعته) اى المحمود ثم ان فسرت الشجاعة بملكة او قدرة توجب الخوض فى المهالك والاقدام على المعارك كانت صفة ذات وان فسرت بالاقدام على المهالك والمعارك كانت صفة فعل وعلى كل فهو مثال لقوله او من باب الكمال الخ كما ان قوله كعلمه مثال له وحينئذ فنكتة تعداد المثال الاشارة الى انه لا فرق بين ما هو نص فى كونه صفة ذاتية كالعلم وبين ما هو محتمل لان يكون صفة ذاتية وان يكون صفة فعلية (قوله مثلا) اتى به دفعا لما يتوهم من ان الكاف

سواء كانت من باب الاحسان او من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته مثلا وانما قلنا الثناء بالكلام عوضا عن قولهم الثناء باللسان

استقصائية او يقال انها لادخال الافراد الخارجية والكاف لادخال الافراد الذهنية وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس (قوله ليشمل الحمد الخ) اعلم أن أقسام الحمد اربعة حمد قديم لقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه فى أزله وحمد قديم لحادث وهو حمد الله بعض عباده وهذان الحمدان قديمان وجعل هذا الحمد قديما كما فى السكتانى تسمح لان ماهية الحمد لابد فيها من الاركان الخمسة المتقدمة ومن جملتها المحمود وهو هنا حادث فيكون ذلك الحمد مركبا من قديم وحادث والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيكون ذلك الحمد حادثا بمعنى أنه متجدد بعد عدم الا أن يرتكب التجريد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديما وحمد حادث لقديم وهو حمد العباد لخالقهم بالكلام اللسانى او النفسانى ومنه تسبيح الجمادات وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضا بالكلام اللسانى أو النفسانى وهذان الحمدان حادثان ولما كان تعبيرهم باللسان لا يتناول الا القسمين الاخيرين اعرض عنه المصنف وعبر بالكلام ليعم التعريف القسمين الاولين ايضا فقول الشارح ليشمل الحمد اى التعريف وقوله الحمد القديم دخل فيه الاول والثانى على ارتكاب التجريد السابق او الاول فقط ان لم يرتكب التجريد وقوله والحادث دخل فيه الثالث والرابع فقط ان ارتكب التجريد فى الثانى ودخل فيه الثانى ايضا ان لم يرتكب فيه التجريد ان قلت القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث ولا يجوز تعريف أمرين مختلفين بتعريف واحد قلت محل الامتناع اذا كان التعريف حدا بالذاتيات كاشفا لحقيقة كل منهما وأما تعريفهما برسم يميزهما عن غيرهما فلا ضرر فيه وما هنا من هذا القبيل فقول الشارح ليشمل الحمد أراد به التعريف الصادق بالرسم فهو من اطلاق الخاص وارادة العام واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة انه حقيقة فى النفسانى واللسانى وقال بعضهم انه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعكست المعتزلة فعلى الاول يكون استعمال الكلام فى القديم والحادث من استعمال المشترك فى معنييه وهو لا يحتاج لقرينة لان محل احتياج المشترك لقرينة اذا وقع فى التعريف ان أريد به بعض معانيه لا ان أريد كلها كما هنا وعلى القول الثانى يكون استعماله فى القديم والحادث استعمالا للفظ فى حقيقته ومجازه وهو يحتاج لقرينة وهى هنا العدول عن اللسان الى الكلام اذ لو لم يفد العدول العموم لما كان له فائدة (قوله ليشمل الخ) ولو عبر باللسان لكان التعريف قاصرا على الحادث بقسميه الكائن بالكلام اللفظى فلا يشمل الحمد القديم ولا حمد العباد النفسانى كما لو حدثتك نفسك بأن زيدا كريم ولا تسبيح الجمادات على انه بلسان المقال كما هو التحقيق اذ لا لسان لها مع أن المعرف الحمد اللغوى وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع (قوله والشكر) اى لغة ولما كان الشكر اللغوى يجتمع مع الحمد اللغوى فى بعض الصور وهو الثناء بالكلام فى مقابلة احسان وربما يتوهم من ذلك ترادفهما عرفه لاجل ان يعلم ما بينهما من النسب فيندفع ذلك التوهم (قوله هو الثناء باللسان) كأن يقول الشخص فى حق من أنعم عليه هو كريم وقوله أو بغيره من القلب اى كأن يعتقد الشخص او يظن ان من انعم عليه كريم كان الاعتقاد والظن دائما لا وكان يتكلم فى نفسه بأنه كريم وقوله من القلب بيان للغير وقوله وسائر الاركان عطف على القلب وسائر بمعنى بقية والمراد بالاركان الجوارح والواو فى قوله وسائر بمعنى أو واضافة

ليشمل الحمد الحمد القديم والحادث والشكر هو الثناء باللسان او بغيره من القلب وسائر الاركان

قوله بلسان المقال كما هو التحقيق اذ لا لسان لها لا يخفى ما فيه ولو قال بلسان الحال لكان مناسبا فليتأمل اه مصححه

سائر

سائر للاركان للجنس الصادق بركن من الاركان كأن يضع الشخص يده على صدره عند مروره من أحسن اليه عليه ويؤخذ من قوله باللسان الخ أنّ الثناء ليس هو الذكر بخير كما قيل بل الاتيان بما يدل على الاتصاف بالصفات الجميلة كان الاتيان باللسان أو بالقلب او الجوارح ويؤخذ منه أيضا أنّ اتصاف المولى بالشكر في مثل غفور شكور مجاز بمعنى المجازاة على الفعل بخلاف اتصافه بالحمد فحقيقة وشكور مبالغة شاكر فشاكر معناه المجازى على قدر الفعل وشكور معناه المجازى على القليل كثيرا (قوله على المنعم) متعلق بالثناء وتعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق كانه قال الثناء على المنعم لاجل انعامه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد بسبب الخ فهو تصريح بما علم التزاما نعم اذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له وذلك لانّ الثناء على المنعم محتمل لأن يكون سببه الانعام أو غيره فلما كان محتملا قال بسبب الخ كذا قيل والحق أنه محتاج اليه مطلقا لاجل التقييد بكون النعمة واصلة للشاكر تأمل (قوله بسبب ما أسدى) اى اوصل الى الشاكر من النعم قضيته أنّ الثناء على المنعم بسبب ما أوصل لغير المثنى لا يكون شكرا بل ان كان باللسان فهو حمد وان كان بغيره فهو واسطة وهو طريقة للفخر الرازى والسيد وقال السعد الثناء على المنعم بسبب انعامه شكر سواء كان الانعام على الشاكر أو على غيره كان باللسان أو بغيره من الجوارح وفي أخذ الشاكر في تعريف الشكر ما سبق في أخذ المحمود في تعريف الحمد من الدور سؤالا وجوابا فلا حاجة لاعادته (قوله فبينه الخ) هذا مفرع على ما قبله اى اذا علمت معنى ما سبق لك من الحمد والشكر علمت أن بينه الخ وبين خبر مقدم وعموم مبتدأ مؤخر (قوله من وجه) اى من جهة دون جهة لا من كل الجهات وهو راجع لكل من قوله عموم وقوله خصوص أى بينهما عموم من جهة دون جهة لا عموم من كل جهة وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة (قوله يعني الخ) افاد به ان قوله من وجه راجع لقوله عموم كما أنه راجع لقوله خصوص وكان المناسب أن يزيد بعد قوله ان الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق وأخص منه بحسب المحل ليناسب قوله فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه وان كان قوله بعد والشكر أعم من الحمد بحسب المحل مستلزما لذلك (قوله لانه يتعلق بالكمال) اى من تعلق الشئ بالباعث عليه (قوله سواء كان) اى الكمال احسانا او غيره والمراد بالاحسان المزايا المتعدى أثرها للغير والمراد بغيره ما قابل ذلك فيدخل فيه المزايا القاصرة كالعلم والقدرة والارادة والصفات السلبية والاضافية (قوله لا يتعلق الا بالاحسان) اى لا يكون الا في مقابلة الاحسان اى على الشاكر على ما سبق له فأل للعهد (قوله والشكر أعم من الحمد بحسب المحل) كان المناسب أن يزيد وأخص منه بحسب المتعلق ليناسب قوله سابقا فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه وان كان قوله الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق مستلزما لذلك (قوله وبالقلب وبسائر الجوارح) الواو فيهما بمعنى أو وهى مانعة خلو فتجوز الجمع بين الموارد الثلاثة وأراد بسائر الجوارح بقيتها والمراد الجنس فلا تغفل (قوله كما قال الشاعر) هذا استدلال على أن الشكر يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح (قوله النعماء) بفتح النون جمع نعمة بمعنى الانعام أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الانعام أى أفادكم انعامكم على ثلاثة مني (قوله يدى) بدل من ثلاثة أى استعمال يدى بأن أضعها على صدرى

على المنعم بسبب ما أسدى الى الشاكر من النعم فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه يعني ان الحمد اعم من الشكر بحسب المتعلق لانه يتعلق بالكمال سواء كان احسانا أو غيره والشكر لا يتعلق الا بالاحسان والشكر اعم من الحمد بحسب المحل لانه يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح كما قال الشاعر
أفادتكم النعماء مني ثلاثة
* يدى

ولساني والضمير المحجبا
والحمد لا يكون الا باللسان *
والصلاة من الله على رسوله صلى
الله عليه وسلم زيادة تكرمة
وانعام وسلامه عليه زيادة
تأمين له وطيب تحية
واعظام

حين مروركم علىّ (قوله ولساني) أى واستعمال لساني بأن أثني عليكم به (قوله والضمير) أى القلب اى واستعمال قلبي بأن أعتقد اتصافكم بالصفات الجميلة أو أتكلم في نفسي بانكم متصفون بالصفات الجميلة (قوله المحجبا) أى المستتر فافادة النعماء تلك الثلاثة باعتبار ما صدر منها من التعظيم اذ هو انقياد حقيقة بالانعام ان قلت انه لم يستفد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر لان الشاعر لم يطلق الشكر على استعمال الثلاثة حتى يصح الاستدلال بهذا البيت على أن الشكر يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح فالجواب أنه يستفاد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر من حيث ان الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء النعمة وكل جزاء للنعمة عرفا فهو شكر لغة فكل استعمال للثلاثة شكر لغة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار (قوله والحمد لا يكون الا باللسان) اى وحينئذ فيجتمع الحمد والشكر اللغويين في ثناء بلسان في مقابلة احسان وينفرد الحمد عن الشكر في ثناء بلسان لا في مقابلة احسان بل في مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو اماطة الاذى وينفرد الشكر في ثناء بغير لسان في مقابلة احسان واصل للمثني على ما مر وانظر قوله والحمد لا يكون الا باللسان مع قوله وانما قلنا بالكلام الخ وقد يقال انه اقتصر على النسبة التي بين الحمد الحادث والشكر الحادث وذلك لانه لما عرف الحمد بما يشمل القديم ولم يعرف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت عن النسبة بين القديمين ومعلوم ان الحمد الحادث انما يكون باللسان (قوله والصلاة من الله الخ) الصلاة مبتدأ وقوله من الله حال وقوله زيادة الخ خبر ان قلت الحال لا تأتي من المبتدا على المعتمد وهو مذهب سيبويه قلت أجيب عنه بأن في الكلام حذف مضاف اى وتفسير الصلاة في حال كونها من الله فالحال في الحقيقة من المضاف اليه وجعلها من المبتدا بحسب الظاهر واحترز بقوله من الله عن غيره كالانس والجن والملائكة فان الصلاة منهم معناها الدعاء اى طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للمصلى عليه (قوله على رسوله) احترز به عن صلاة الله على غير رسوله فان معناها الرحمة والانعام منه (قوله زيادة تكرمة) أى وزيادة تعظيم اى وأما أصل التعظيم فهو حاصل له واضافة زيادة للتكرمة من اضافة الصفة للموصوف أى التكريم والتعظيم الزائد عما كان حاصلا له من قبل (قوله وانعام) عطف على تكرمة اى وزيادة انعام أى وانعام زائد على ما كان حاصلا له وفي قوله زيادة اشارة الى أن النبي صلى الله عليه وسلم كغيره من الانبياء ينتفع بصلاتنا عليه كما أننا ننتفع بالصلاة عليه الا انه ينبغي للمصلي أن يلاحظ أنه هو المنتفع بها كما أن العبد ينفع سيده بخدمته الا أن الاليق بالادب أن لا يلاحظ العبد ذلك (قوله وسلامه) أى وسلام الله وأما سلام غيره فمعناه الدعاء اى طلب التأمين من الله للمسلم عليه (قوله عليه) اى على رسوله وأما سلام الله على غيره فمعناه التأمين (قوله زيادة تأمين) من اضافة الصفة للموصوف اى تأمين زائد اى على ما عنده من الامان اى تأمين مما يخافه على أمته او على نفسه اذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه فقد قال عليه الصلاة والسلام اني لأخوفكم من الله (قوله وطيب تحية) اى وتحية طيبة والمراد بالتحية الطيبة في حقه تعالى ان يخاطبه بكلامه القديم خطابا دالا على رفعة مقامه والاعتناء به كما يحيي بعضنا بعضا وطيب بالجر عطف على تأمين أى وزيادة تحية طيبة (قوله واعظام) اى تعظيم وهو معطوف على تأمين اى وزيادة اعظام واعظام

مصدر

مصـدر أعظم المرادف لعظم واعلم أن زيادة التأمين وزيادة الاعظام لازمان لزيادة طيب التحية
(قوله اعلم) المخاطب به من يتأتى منه العلم وان كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال
ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذى هو أعرف المعارف بعد
لفظ الجلالة شائعا لان ذلك امر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والعلم والمعرفة
مترادفان بمعنى واحد على التحقيق وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل فمعنى اعلم
اعتقد ماقلته لك من انحصار الحكم العقلى فى الاقسام الثلاثة اعتقادا جازما فان قيل اذا
كان العلم والمعرفة مترادفين فلم عبر بالعلم دون المعرفة فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب

ص (اعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة اقسام

العزيز حيث قال فاعلم أنه لا اله الا الله ولان العلم يتصف به الخالق والمخلوق بخلاف المعرفة فانه
لا يتصف بها الا المخلوق فان قيل لم عبر باعلم دون افهم أو اجزم أو اعتقد فالجواب أنه عبر به دون
ماذكر اشارة الى أنه لا يكفى فى هذا الفن الا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد فان قيل
حيث كان المخاطب باعلم من يتأتى منه العلم فلم عبر باعلم دون اعلموا فالجواب انه انما عبر باعلم دون
اعلموا لانه لو عبر باعلموا لربما توهم أن تعلم هذا العلم فرض كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية مع
انه فرض عين فتدبر (قوله أن) أتى بها وان كان المخاطب ليس منكرا للانحصار المذكور
ولا شاكا فيه اعتناء بذلك الانحصار ففيه اشارة الى أنه ينبغى شدة الاعتناء بعلمه (قوله الحكم
العقلى) سيأتى تعريفه فى الشارح ونسبته للعقل من نسبة الشىء لآلته فالحكم آلته العقل
والحاكم هو النفس وقول الشارح فيما يأتى والحاكم بذلك اما الشرع او العادة او العقل فيه
تسمح كما يأتى وتقييد الحكم بالعقلى لاخراج الحكم الشرعى والعادى فانهما لا ينحصران فى
الامور الثلاثة المذكورة وفيه اشارة الى تقسيم الحكم الى عقلى وشرعى وعادى وانما اقتصر
المصنف على التكلم على العقلى لان غالب الصفات دليلها عقلى وانما ذكر الشارح الشرعى
لان بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما ثبت
به وانما ذكر العادى تتميما للاقسام واعلم ان المقصود بالذات من هذه العقيدة من قول المصنف
ويجب على كل مكلف الخ وانما قدم المصنف قوله اعلم أن الحكم العقلى الخ لان معرفة تلك
الاقسام الثلاثة أعنى الوجوب والاستحالة والجواز مما يتوقف عليه الشروع فى هذا الفن
لاستمداده منها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب لله عشرون صفة
ويستحيل عليه ضدها ويجوز فى حقه فعل كل ممكن او تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح ولا الاصلح
ولا يستحيل عليه عذاب المطيع ولا يجوز ان يقع ما لا يريد فمن لم يعرف حقائق تلك الاقسام لم يعرف
ما أثبت ههنا ولا ما نفى فتلك الاقسام الثلاثة استمداد لهذا العلم من حيث التصور لا من
حيث الاثبات ولا النفى لان ذلك فائدة هذا العلم (قوله ينحصر فى ثلاثة اقسام) اعلم أن الوجوب
عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء اذا علمت
ذلك تعلم ان تلك الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنى الذى ذكره الشارح وهو اثبات أمر أو نفيه حتى
يكون الحصر من حصر الكل فى أجزائه كحصر السكنجبيل المركب من الخل والعسل فى الخل
والعسل وليست جزئيات للحكم بالمعنى المذكور حتى يكون من حصر الكلى فى جزئياته كحصر
الكلمة فى اسم وفعل وحرف وذلك لعدم صحة صدق الحكم على كل واحد من تلك الثلاثة

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب مالا يتصور في العقل

وحينئذ فحصر الحكم فيها معناه عدم الخروج عنها في الواقع على حد انحصرت فكرتي في
ذنوبي بمعنى أنها لا تخرج عنها وحصر الحكم في تلك الثلاثة من حصر الشئ في اقسام صفة
متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة وذلك لان كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة
تارة يتصف بالوجوب كما في قولك الله قادر وتارة يتصف بالاستحالة كما في قولك شريك الله موجود
وتارة يتصف بالجواز كما في قولك الممكن موجود ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الاقسام
الثلاثة ان متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه في الواقع بواحد من تلك
الثلاثة هذا كله ان رجعنا ضمير ينحصر للحكم بالمعنى السابق بدون تقدير فان رجعناه له وقدرنا
في الكلام مضافين بأن قلنا ينحصر أي الحكم اى صفة متعلقه في ثلاثة أقسام كان الانحصار
من انحصار الكلي في جزئياته لان المحصر حينئذ صفة المتعلق وهي أمر كلي تحتها تلك
الاقسام الثلاثة والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز انما هي أقسام لصفة متعلق
الحكم وهو المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لا أنها أقسام للحكم لان الحكم بالمعنى المذكور
لا يتصف الا بالجواز وكذا يكون الحصر من انحصار الكلي في جزئياته اذا قدرنا مضافا في محلين
اى وينحصر اى الحكم اى متعلقه وهو المحكوم به في ثلاثة أقسام ذى الوجوب وذى
الاستحالة وذى الجواز لان ما يحكم به العقل اما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا أو يقبل
الثبوت فقط او الانتفاء فقط فالاول الجائز والثاني الواجب والثالث المستحيل (قوله
الوجوب) قدمه لشرفه وثنى بالاستحالة لانها ضد الوجوب وضد الشئ اقرب خطورا بالبال
عند ذكره وأخر الجواز عنهما لتعين تأخيره حيث قدم ما قبله عليه ولانه كالمركب وهما كالبسيط
والبسيط مقدم على المركب طبعا فكذا ما كان بمنزلته ففعل ما ترى ليوافق الوضع الطبع
(قوله فالواجب) قال المصنف في بعض كتبه انما تعرضت في أصل العقيدة لشرح الواجب
والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورها تصور مصادرها لان
المشتق أخص من مصدره الذي اشتق منه ومعرفة الاخص تستلزم معرفة الاعم دون العكس
(قوله ما الخ) المناسب لما مر من أن الوجوب وأخويه صفات للمحكوم به والنسبة والمحكوم
عليه أن يفسر ما بشئ ويجعل مصدوقه هذه الثلاثة (قوله لا يتصور) بفتح حرف المضارعة
مبنيا للفاعل اى لا يمكن ولا يتأتى وبضمها مبنيا للمفعول والمراد بالتصور حينئذ التصور الذي
معه حكم وهو التصديق أي ما لا يصدق العقل بعدمه فالتصور كما يطلق على ادراك المفرد يطلق
على الادراك المصاحب للحكم وهو التصديق وهو المراد هنا والقرينة على أن مراده بالتصور
التصديق قوله في الجائز ما يصح الخ اذ الصحة ترجع الى التصديق كذا قيل وفيه أنه يشترط في
القرينة اتصالها بالمجاز وهي هنا ليست كذلك اذ كل تعريف منفصل عن الآخر وحينئذ
فلا يصح أن يكون ما في واحد منها قرينة على ما في الآخر والاحسن أن يقال ان القرينة
معنوية وهي ما علم أن الواجب يتصور عدمه تصورا ساذجا وحيث كان المراد بالتصور في كلام
المصنف التصديق فلا يقال ان الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا والحاصل أن الواجب
وان تصور العقل عدمه لا يحكم ولا يصدق العقل بذلك العدم اى لا يدركه ادراكا جازما مطابقا
للواقع لان الواقع ونفس الامر انتفاء عدمه (قوله في العقل) الاولى حذفه لان الواجب

عدمه والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه) ش الحكم هو اثبات امر أو نفيه

لا يمكن ولا يتأتى عدمه وجد عقل أم لا وهذا الاعتراض انما يتوجه على المصنف على قراءة يتصور بالبناء للفاعل (قوله عدمه) أى خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بعدمه وحينئذ فقوله عدمه أى عدم أفراده لا الامر الكلى الذى فسرت ما به لان الامر الكلى لا وجود له الا فى الذهن وما وجد فى الذهن ممكن والممكن قد يصدق العقل بعدمه ان قيل هذا التعريف لا يشمل صفات السلوب لان العقل يصدق بأنها أمور عدمية مع أنها واجبة فالجواب أن المراد بعدمه انتفاؤه بحيث يصدق بنقيضه لا أن المراد بعدمه أنه أمر عدمى وحينئذ فتدخل صفات السلوب فى التعريف لان العقل وان صدق بأنها أمور عدمية لا يصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها (قوله ما لا يتصور فى العقل) فيه ما سبق فلا عود ولا اعادة (قوله وجوده) اى خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بوجوده والمراد وجود أفراده لما سبق وأراد بالوجود الثبوت فيشمل ما اذا كان المستحيل ذاتا أو صفة وجودية او حالا وهذا على القول بثبوت الاحوال والحق أنه لا حال وحينئذ فلا حاجة لتأويل الوجود بالثبوت (قوله ما يصح) تفسير ما يحكوم به كما سبق والصحة اما أن تفسر بالتصديق لرجوعها اليها أى ما يصدق العقل بوجوده وعدمه أو بالامكان اى ما يمكن وجوده وعدمه وعلى الثانى فلا حاجة لقوله فى العقل لان الجائز ما يمكن وجوده وعدمه وجد عقل أم لا وقوله وجوده وعدمه اى فى الخارج والمراد وجود أفراده وعدمها كما مر (قوله الحكم الخ) اعلم أن الحكم يطلق عند اهل العرف العام على اسناد أمر لآخر ايجابا أو سلبا ويطلق عند المناطقة على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى حينئذ تصديقا ويطلق على النسبة التامة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه ويطلق عند الاصوليين على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ والظاهر أن الشارح أراد المعنى الاول وحذف متعلق اثبات ونفى اتكالا على ظهور المراد والمعنى اثبات أمر لامر آخر أو نفى امر عن امر فرجع ما قاله الشارح للمعنى الاول فاثبات امر لآخر كقولك زيد قائم والقدرة واجبة لله ونفى امر عن آخر كقولك زيد ليس بقائم وشريك الله غير موجود فخرج قولك زيد وقولك لا زيد فلا يسمى واحد منهما حكما لان الاول وان كان اثبات امر لكن ليس لامر آخر والثانى وان كان نفيا لامر لكن ليس عن آخر وقول الشارح أو نفيه الضمير عائد على الامر لا بقيد كونه مثبتا بل عائد على مطلق الامر كان مثبتا ام لا فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيد قائما كما يصدق به بعد قولك زيد قائم وهذا ليس من باب عندى درهم ونصفه لان الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالاول كما هنا وانما يتعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق وأو فى التعريف ليست للشك لانها لا تدخل فى التعريف ربما كان أوحد الان الشك لا يجامع التصور جزما الذى هو المقصود من التعريف وانما هى للتنويع وأو التى للتنويع تدخل فى الرسم دون الحد لانه يلزم على دخولها فى الحد كون الفصل مساويا للماهية وأخص منها لان الفصل الواقع فى الحد مساو للماهية قطعا فحيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أعم منه والفرض مساواته لها وقضية قوله اثبات امر أو نفيه أن الحكم فعل للنفس كما انه قضية قولهم انه الايقاع والانتزاع ايضا وكونه فعلا خلاف التحقيق اذ لا يحسن أن يكون للنفس فعلا وحينئذ فيؤول الاثبات بادراك الثبوت

والحاكم بذلك اما الشرع أو العادة او العقل فلهذا انقسم الحكم الى ثلاثة أقسام شرعي وعادي وعقلي فالشرعي هو

والنفي بادراك الانتفاء والايقاع بادراك الوقوع والانتزاع بادراك النزع فرجع الامر لقول المناطقة انه ادراك أن النسبة واقعة اى مطابقة للواقع أو ليست بواقعة اى او ليست مطابقة للواقع واختلف في الادراك فقيل انه انفعال لانه تأثر النفس وقبولها للمعنى فهو امر اعتبارى لا وجود له الا في الذهن كالفعل وقيل انه كيفية اى صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها وهذا هو التحقيق واعلم أن الحكم بالمعنى المذكور حادث على كل حال أى سواء قلنا انه فعل أو انفعال أو كيف وان كان المحكوم به قديما قال الشيخ السكتاني والحكم بالمعنى المذكور لا يختص بالحمليات بل يكون في الشرطيات أيضا سواء كانت متصلة كما في اثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار في كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة او نفيه عند وجود الليل في نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس غير طالعة أو كانت منفصلة كما في اثباتك العناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس في قولك اما أن يكون النهار موجودا واما أن لا تكون الشمس طالعة أو نفيه في قولك ليس اما أن يكون النهار موجودا واما أن تكون الشمس طالعة لان اثبات الامر للآخر او نفيه عنه صادق بكونه محمولا عليه او مصحوبا له أو معاندا له او نفيه فافهم ذلك ولا تتوهم اختصاص الحكم بالحمل وان كانت أمثلة المؤلف مشعرة به او تعتقد أن الحد غير جامع اهـ كلامه قال شيخنا العلامة العدوى والمفهوم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنى المذكور بالحمليات ولا يلتفت لما ذكره السكتاني من التعميم وتأمله (قوله والحاكم بذلك) اى بذلك الحكم لا بالمعنى المذكور كما هو ظاهره بل بمعنى المحكوم به على ما سبق ففيه شبه استخدام ويصح أن يكون المشار اليه الامر اى والحاكم بذلك الامر المثبت لغيره وهو المحكوم به (قوله اما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الاحكام التى شرعها و بينها الشارع وهي ليست حاكمة وانما الحاكم الشارع واجيب بأنه اطلق الشرع واراد منه الشارع أو أن فيه حذف مضاف اى اما صاحب الشرع (قوله او العقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم والحاكم حقيقة انما هو النفس وحينئذ فاسناد الحكم للعقل مجاز عقلي من اسناد الشئ لآلته (قوله او العادة) هي ما اعتاده الناس وفيه مجاز الحذف اى أو أهل العادة وأن اسناد الحكم للعادة مجاز عقلي والا فالعادة ليست حاكمة وانما الحاكم اهلها (قوله فلهذا) اى فلاجل ان الحاكم اما الشرع الخ (قوله انقسم الحكم الخ) قضيته ان الثلاثة اقسام للحكم بالمعنى المذكور ومع ان الشرعي ليس فردا من افراد الحكم بالمعنى المذكور وذلك لان الشرعي خطاب الله اى كلامه الازلى وهو ليس بفعل ولا انفعال ولا كيفية والحكم بمعنى اثبات الامر للآخر او نفيه عنه فعل من افعال النفس او كيفية قائمة بها على ما مر وحينئذ فلا يكون الشرعي من اقسامه وقد يجاب بأنه ليس مراد الشارح ان الحكم ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت لاقسام كما هو ظاهره بل مراده ان الحكم يطلق على كذا وعلى كذا واجاب بعضهم بأن الحكم الشرعي كما يطلق على خطاب الله المذكور يطلق ايضا على اثبات الشارع امرا لامر كاثبات الوجوب للصلاة في قولك الصلاة واجبة أو نفيه امرا عن امر كنفيه الجواز عن الزنا في قوله الزنا لا يجوز وهكذا وهذا من جملة اقسام الحكم المعرف بما مر والحاصل ان الحكم الشرعي يطلق باطلاقين أحدهما من اقسام الحكم المعرف بما مر والثاني ليس من

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب او الاباحة او الوضع لهما فدخل فى قولنا بالطلب اربعة الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما

اقسامه وهو الذى تعرض الشارح لبيانه ولو اقتصر على بيان الاول كان اولى كذا ذكر (قوله خطاب الله) الخطاب مصدر خاطبه اذا وجه اليه الكلام فالخطاب فى الاصل توجيه الكلام نحو حاضر والمراد به هنا المخاطب به اى كلامه الازلى الذى خاطب به عباده وخرج باضافة خطاب الله خطاب النبى صلى الله عليه وسلم لامته والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمى حكما شرعيا (قوله المتعلق) اى تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا تعلق انكشاف والمراد تعلقا تنجيزيا حادثا وهو صفة كاشفة للخطاب اذ لا يكون الا متعلقا ثم ان أخذ التعلق جزأ فى تعريف الحكم الشرعى يقتضى أن الحكم بالمعنى المذكور حادث لان المراد بالتعلق التعلق التنجيزى وهو حادث بحدوث الافعال وهذا التعلق الحادث صفة للحكم وموصوف الحادث حادث فيكون الحكم حادثا وهذا ما ذهب اليه المحلى وغيره وذهب بعضهم الى أن الحكم قديم قائلا ان التعلق ليس صفة حقيقية بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها (قوله بافعال المكلفين) خرج خطاب الله المتعلق بذواتهم وصفاتهم والمتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله وبالجمادات وبقية الحيوانات فلا يسمى ذلك الخطاب حكما شرعيا والمراد بالافعال جنسها الصادق بفعل واحد فيدخل الخطاب المتعلق بخصوص الحج مثلا والمراد بالمكلفين جنسهم الصادق بواحد فيدخل الخطاب المتعلق بفعله صلى الله عليه وسلم فى خاصة نفسه وقضية قوله المكلفين أن الصبيان لا يتعلق بأفعالهم حكم مع أن مذهب الشارح أنهم مخاطبون بالمندوبات فالمناسب لمذهبه ابدال قوله المكلفين بالآدميين والمراد بالفعل ما يشمل النية والقول والاعتقاد (قوله بالطلب) حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من التباس الكلى وهو الخطاب بجزئياته أعنى الطلب والاباحة والوضع لهما وسيأتى لك بيانه وخرج به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله أو من حيث كونها قائمة بهم فلا يقال لها حكم شرعى * واعلم أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها وهذه الاقسام تعرض لها من حيث التعلق والدلالة فهو من حيث تعلقه بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما اى من حيث دلالته على ذلك يقال له ايجاب ومن حيث تعلقه بكون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له تحريم وهكذا فظهر لك أن الخطاب كلى والايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والوضع جزئيات له ومن هذا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشئ مطلوبا حتى يكون من اقسام الخطاب وأن المراد بالاباحة الكلام الدال على كون الشئ مخيرا فيه حتى يكون من اقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشئ سببا او شرطا او مانعا حتى يكون من اقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل خلافا لما يأتى للشارح (قوله لهما) اى للطلب والاباحة (قوله فدخل فى قولنا بالطلب اربعة الايجاب والندب والتحريم والكراهة) وذلك لان الطلب صادق بطلب الفعل طلبا جازما وغير جازم وبطلب الترك كذلك (قوله الايجاب) المراد به كلام الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الفعل طلبا جازما مراده بالطلب الكلام المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما والمراد بالفعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات اذ هو المكلف به لا الفعل بالمعنى المصدرى وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر (قوله طلبا جازما) اى متحتما واسناد

الجزم للطلب مجاز عقلي اذ الجزم من اوصاف الطالب (قوله كالايمان بالله) اى كطلب الايمان بالله وقضيته أن الايمان فعل وهو احد أقوال وقيل انه انفعال وقيل انه كيفية اى صفة وجودية قائمة بالنفس وهو حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والصواب أن التكاليف بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كما قيل لان النظر سبب للمعرفة لا لحديث النفس ولا يلزم من المعرفة حديث النفس ألا ترى أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس وعلى هذا التحقيق يقال المراد بالفعل فى كلام الشارح ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله بالله) اى بما يجب له ومايستحيل عليه ومايجوز عليه وكذا يقال فى قوله برسوله (قوله وكقواعد الاسلام الخمس) اى وكطلب قواعد الاسلام الخمس أعنى شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من المستطيع ان قيل الاسلام هو الامتثال الظاهرى لتلك الاشياء وان لم يفعل وحينئذ فلا معنى لكون تلك الاشياء قواعده والجواب انه لما كان ذلك الامتثال لايعتد به اعتدادا كاملا الا بفعلها كانت تلك الاشياء قواعد له بهذا المعنى او ان المراد بالاسلام الهيئة الحاصلة من فعل تلك الامور وحينئذ فكونها قواعد له ظاهر (قوله والندب) عطف على الايجاب والمراد بالندب خطاب الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الفعل الخ يقال فيه ماسبق (قوله كصلاة الفجر) اى كطلب صلاة الفجر والمراد بها ما نشاهده من الحركات والسكنات (قوله ونحوها) أى من المندوبات (قوله والتحريم) المراد به كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ماسبق (قوله كالشرك) أى كطلب الكف عن الشرك وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشريك والاعتقاد كيفية ويجاب بما سبق بأن المراد بالفعل ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله والزنا) هو الايلاج فى فرج لا تسلط له عليه شرعا بالتذاق وهو فعل (قوله ونحوهما) أى من المحرمات (قوله والكراهة) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الكف الخ يقال فيه نظير ماسبق (قوله كقراءة الخ) أى كطلب الكف عن القراءة (قوله وأما الاباحة الخ) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الشئ مخيرا فى فعله وتركه (قوله فهى التخيير) المراد به كلام الله المتعلق بكون الشئ مخيرا فيه بين الفعل والترك وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كما يتبادر من العبارة وانما فصلها عما قبلها لانه لا طلب فيها ولا فيما بعدها وهو الوضع (قوله بين الفعل والترك) قيل الاولى أن يقول بين الفعل والكف لان كلا منهما فى تعلق خطاب الله بفعل المكلف والترك عدم الفعل ورد بأن الترك فى الحقيقة فعل هو كف النفس (قوله كالنكاح) أى كالتخيير المتعلق بالنكاح وقضيته أن النكاح الاصل فيه الاباحة مع أن التحقيق فى مذهب الشارح ان الاصل فيه الندب (قوله فعبارة) أى نعبر به (قوله عن نصب الشارع) اى عن جعله الشئ سببا الخ وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطاب اى الكلام النفسى وانما هو صفة فعل وليس كذلك بل هو نوع منه وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله اى كلامه الدال على جعل الشئ سببا أو شرطا او مانعا لكنه اتكل على القرينة وهى جعله سابقا الوضع من

كالايمان بالله وبرسله وكقواعد الاسلام الخمس ونحوهما والندب وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كصلاة الفجر ونحوها والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالشرك بالله والزنا ونحوهما والكراهة وهى طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا فى الركوع والسجود وأما الاباحة فهى التخيير بين الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما وأما الوضع لهما أى للطلب والاباحة فعبارة عن نصب الشارع سببا أو شرطا أومانعا

أنواع الخطاب (قوله لما ذكر من الاحكام الخمسة) أى وهى الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة (قوله فالسبب) ان جعلت أل للعهد والمعنى فالسبب المعهود وهو الذى وضعه الشارع لما ذكر من الاحكام وهو متعلق خطاب الوضع ما يلزم الخ كان تعريفا بالاعم ان جعلت ما واقعة على شئ لصدق التعريف بالسبب العقلى والعادى والشرعى والتعريف بالاعم جائز عند الاقدمين من المناطقة وان جعلتها واقعة على موضوع شرعى أى موضوع شرعى يلزم الخ اى شئ جعل الشارع وجوده علامة على وجود غيره وجعل عدمه علامة على عدم غيره كان التعريف مساويا للمعرف وهو السبب الشرعى لا أعم منه ولا اخص وان جعلت أل للحقيقة والمعنى وحقيقة السبب أعم من كونه شرعيا وغير شرعى تعين جعل ما واقعة على شئ (قوله ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود فصل أخرج به الشرط والمانع لان الشرط وان كان يلزم من عدمه العدم لكنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ولان المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وأخرج به ايضا الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع فان الدليل وان لزم من وجوده الوجود لكنه لا يلزم من عدمه العدم فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه بخلاف السبب فانه يلزم طرده وعكسه فيؤثر بطرف الوجود فى الوجود وبطرف العدم فى العدم وهو معنى قولهم السبب يؤثر بطرفيه (قوله الى ذاته) رجعه الشارح لطرف الوجود وغير الشارح رجعه للجملتين اى ما يلزم من عدمه العدم لذاته ومن وجوده الوجود لذاته أما رجوعه للجملة الثانية فلادخال السبب الذى قارنه مانع أو انتفاء شرط كما قال الشارح فانه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته وأما رجوعه للاولى فلادخال سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه وذلك كالضوء فان له سببين الشمس والسراج كل منهما يخلف الآخر عند عدمه فكل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الضوء بالنظر لذاته وأما لو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون ذلك السبب بل بالسبب الآخر وترجيع قوله لذاته للجملة الاولى لادخال ما ذكر اذا لوحظ فرد من أفراد السبب أما اذا أريد به جنس السبب المتحقق فى كل فرد من أفراده فلا يحتاج لترجيع قوله لذاته للجملة الاولى لادخال ما ذكر لانه يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ فان قلت انه لا حاجة لقوله لذاته مع الاتيان بمن المفيدة للتعليل فى قوله من عدمه ومن وجوده واضافة كل من العدم والوجود للضمير قلت بل الاتيان به محتاج له دفعا لتوهم أن من بمعنى عند (قوله فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر الخ) الاولى أن يقول سببا لايجاب الظهر وقد يجاب بأن الايجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وان اختلفا اعتبارا فالحكم اذا نسب للحاكم يسمى ايجابا واذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وكذا يقال فى الحرمة والتحريم فلذا تراهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتحريم وأما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل (قوله فان الشارع وضعه سببا) اى جعله علامة وليس المراد السبب المؤثر اذ لا يقول به اهل السنة (قوله فيلزم من وجوده وجوب الظهر) فيه أن الوجوب حكم شرعى فكيف يتعدم بانعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم قلت قد تقدم أن الحكم خطاب الله المتعلق تعلقا تنجيزيا والتعلق التنجيزى

لما ذكر من الاحكام الخمسة الداخلة فى كلام المصنف تحت الطلب والاباحة فالسبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر الى ذاته كالزوال مثلا فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر فيلزم من وجوده وجوب الظهر ومن عدمه عدم وجوبها

يتعدم ويتجدد وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لانه من الاضافات على أنا لو قلنا ان الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية لا يلزم من تجددها حدوث موصوفها فنقول ان الاسباب والشروط علامات لا مؤثرات وحينئذ فلا يرد الاشكال وذلك لان اللازم هو أنه يلزم من العلم بالامارة العلم بالحكم القديم ومن عدم العلم بها عدم العلم بالحكم القديم من حيث الحكم بها وهذا لا ينافي وجود القديم في نفس الامر فظهر لك أن الاشكال منتف سواء قلنا ان الحكم حادث أو قلنا انه قديم (قوله وانما قلنا الخ) ظاهره رجوع قوله لذاته للجملة الثانية لادخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب وحينئذ فالقيد لتصحيح جمعه وقد علمت أنه يصح رجوعه للجملة الاولى ايضا ثم ان قوله وانما قلنا الخ يقتضي أن قوله لذاته من تتمة التعريف وحينئذ فيجب أن يكون الضمير راجعا للمال للسبب والالزم الدور لتوقف الشئ على نفسه (قوله لانه قد لا يلزم الخ) الضمير للحال والشان (قوله وأما الشرط الخ) ما قيل في أل في السبب من كونها للعهد أو لام الحقيقة يقال هنا (قوله ما يلزم من عدمه العدم) ما جنس في التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم فصل أخرج به المانع والدليل فان كلا منهما لا يلزم من عدمه العدم ودخل السبب فأخرجه بقوله ولا يلزم من وجوده الخ لان السبب وان كان يلزم من عدمه العدم الا أنه يلزم من وجوده الوجود كما أخرج به المانع ايضا لانه يلزم من وجوده العدم ولا ضرر في خروج الشئ بقيدين وحيث كان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان مؤثرا بطرف العدم في العدم فقط وليس مؤثرا بطرف الوجود لا في وجود ولا في عدم (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها اى ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته اى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الاسباب وانتفت الموانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الاسباب وانتفاء الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الاسباب او وجد المانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع او انتفاء الاسباب ولا يرجع قوله لذاته للجملة الاولى أعني قوله ما يلزم من عدمه العدم لان الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ * بقي شئ آخر وهو أن تعريف كل من السبب والشرط غير مانع وذلك لان تعريف السبب صادق بأحد الامرين المتساويين كالانسان والناطق وباللازم المساوي لملزومه فان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا بجزء المركب فانه يلزم من عدمه عدمه ولا يلزم من وجوده وجوده وكذا اللازم الاعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فانه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده وأجيب بأن هذا تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين او أن ما واقعة على موضوع شرعي فخرجت هذه المذكورات (قوله فانه يلزم من عدم تمام الحول الخ) زاد لفظ تمام وان كان غير ضروري الذكر لدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغالب الحول اذ اكثر الشئ قد يعطى حكم كله (قوله لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب) اى الذى هو سبب في الوجوب اى ولتوقفه ايضا على عدم الدين الذى هو

وانما قلنا بالنظر الى ذاته لانه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لعروض مانع او تخلف شرط وذلك لا يقدح في تسميته سببا لانه لو نظر الى ذاته مع قطع النظر عن التخلف لكان موجب وجوده مقتضيا لوجود المسبب واما الشرط فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ومثاله الحول بالنسبة الى وجوب الزكاة في العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب ملكا كاملا واما المانع فهو

مانع

مانع منه بالنسبة للعين والحاصل أن الحول شرط فى وجوب الزكاة وملك النصاب سبب فى وجوبها والدين مانع من وجوبها لكن فى خصوص العين فاذا حال الحول وكان مالكا للنصاب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب فان حال الحول ولم يكن مالكا للنصاب فلا تجب الزكاة لعدم السبب فقوله لتوقف الخ علة لقوله ولا يلزم بشئ منه وانظر ما الفرق بين الحول وبين الزوال حيث جعلوا الاول شرطا غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها اذا حال الحول انما هو لوجود السبب وهو الملك وانتفاء المانع وهو الدين وجعلوا الثانى سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فان تخلف الوجوب كان المانع كالحيض مع ان الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول فلم لم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب وعند التخلف يدعى أنه لمانع أو يجعل كل منهما شرطا غير مقتض للوجوب وعند وجود الوجوب يقال ان الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع كذا بحث العلامة الشاوى (قوله ما يلزم من وجوده العدم) ما جنس فى التعريف وما بعده فصل تخرج به السبب والشرط فان كلا منهما لا يلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كما مر (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولا يلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته اى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الاسباب والشروط عند انتفاء المانع ولا يلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب أو الشروط مع كون المانع منتفيا ولا يرجع للجملة الاولى أعنى قوله ما يلزم من وجوده العدم لان المانع يلزم من وجوده العدم دائما من غير التفات لشئ اى سواء وجد سبب الحكم أو لم يوجد فاذا وجد سبب الحكم مع المانع كأن قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منتفيا لوجود المانع ولا كلام وان قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم دخول الوقت فهل الحكم منتف لوجود المانع ولانتفاء السبب ايضا فيصح أن يعلل انتفاء الحكم بكل من الامرين لان العلل أمارات على الحكم فيصح تعددها اذ لا مانع من كون الشئ له أمارات متعددة قاله ابن الحاجب وقال الفخر الحكم حينئذ منتف لانتفاء السبب اذ لا يكون انتفاء الحكم بوجود المانع الا اذا وجد السبب المقتضى للحكم اذ المتبادر من معنى المانع أن المقتضى للحكم موجود لكن انتفى الحكم لوجود المانع والقول الاول هو المأخوذ من حد المانع لان قولهم ما يلزم من وجوده العدم شامل لما اذا وجد السبب المقتضى او فقد (قوله أخر) الاولى حذفها لاقتضائها أن عدم الحيض سبب وليس كذلك وزاد لفظ مثلا لدفع توهم أن المانع انما يكون مانعا من الوجوب دون غيره (قوله قد تحصل عند عدم الحيض) أى فيحصل الوجوب حينئذ وقوله وقد لا تحصل اى فلا يحصل الوجوب (قوله تخرج) اى أنتج وتحصل من هذا (قوله يؤثر بطرفيه الخ) اى فيؤثر بطرف وجوده فى وجود المسبب ويؤثر بطرف عدمه فى عدم المسبب والمراد بالتأثير الاقتران فقوله يؤثر بطرفيه اى يقارن المسبب بطرفيه فوجود السبب يقارن وجود المسبب وعدم السبب يقارن عدم المسبب وليس المراد بالتأثير الايجاد والاختراع لان المصنف من اكابر أهل السنة وكتبه مشحونة بنفى تأثير الاسباب فى مسبباتها والشروط فى مشروطاتها والموانع فيما منعتها و المؤثر فى المسببات والمشروطات والممنوعات انما هو الله سبحانه لكن جرت عادته بأن

ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته مثاله الحيض فانه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلا ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوبها على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل تخرج لك من هذا ان السبب يؤثر بطرفيه أعنى طرفى وجوده وعدمه والشرط

ايجاده للمسبب مصاحب لوجود السبب واعدامه للمسبب مصاحب لعدم السبب وهكذا يقال فى الباقى (قوله يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم) اى فى عدم المشروط بمعنى أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط وقد علمت مما تقدم أن الاحكام خمسة ايجاب وندب وتحريم وكراهة واباحة وأن كل واحد من الخمسة له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كطلب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ ومانعه الحيض والندب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت وشرطه الطهارة ومانعه الحيض أو صلاة العصر بالفعل والحرمة كطلب الكف عن أكل الميتة سببها خبث الميتة ولها مانع وهو الاضطرار ولها شرط وهو عدم الاضطرار والاباحة كالتخيير فى البيع لها شرط وهو الانتفاع بالمبيع ونحوه وله موانع كفعله وقت نداء الجمعة وكالتخيير فى النكاح وله موانع كان تكون الزوجة محرما وسببه العقد وشرطه خلوها من العدة (قوله بمباحث) جمع مبحث وهو محل البحث وذلك المحل هو القضايا وأما البحث فهو اثبات المحمولات للموضوعات والمراد بالمحل الحلول أى وحلول استيفاء الكلام المتعلق بالقضايا التى يبحث فيها عن الحكم الشرعى فى فن الاصول وانما جعلنا محل بمعنى حلول لئلا يلزم ظرفية الشئ فى نفسه لان فن الاصول هو محل الاستيفاء المذكور ولا أنه ظرف لمحل الاستيفاء كذا قرر وقد يقال ان محل الاستيفاء المذكور بعض فن الاصول فهو من ظرفية الجزء فى الكل فلا داعى لتأويل المحل بالحلول (قوله اثبات الربط بين أمر وأمر الخ) الاثبات فى الاصل ادراك الثبوت والمراد به هنا مجرد الادراك فجرد عن بعض معناه والربط هو التعلق والارتباط والمراد به النسبة الحكمية و بين ظرف فى محل نصب على الحال والمراد بالامر بين الموضوع والمحمول فتى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وحينئذ فالمعنى فحقيقته ادراك النسبة الحكمية الكائنة بين المحمول والموضوع * واعلم أن الشارح قد عرف الحكم الذى قسمه الى ثلاثة أقسام بأنه اثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الاثبات للامر المحمول المثبت أو المنفى وهو هنا فى تعريف الحكم العادى قد أضاف الاثبات للربط أى النسبة الحكمية فتعلق الاثبات فيهما قد اختلف وحينئذ لم يكن الحكم العادى المعرف هنا مما ذكر من أقسام الحكم المعرف فيما مر بأنه اثبات أمر لامر وهو قد جعله من أقسامه فكان المناسب لذلك أن يقول فحقيقته اثبات أمر أو نفيه بواسطة تكرر القران بينهما على الحس وأجيب بان اثبات الربط بين أمرين مستلزم لاثبات احدهما للآخر فوافق تعريف العادى ما مر على أن الاثبات فيما مر قد فسر بادراك الثبوت والمراد بالثبوت النسبة فيكون متعلق الاثبات فيما مر فى المعنى موافقا لمتعلقه هنا تأمل (قوله وجودا أو عدما) تمييز راجع لكل من الامرين على البدل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وعليه ففيه حذف من الاول لدلالة الثانى بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما معا لا على البدلية ولا حذف اى من جهة وجودهما أو عدمهما ودخل تحت هذا الكلام أقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل وربط وجود بعدم كربط وجود البلوغ بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم البلوغ بوجود الاكل فادراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا (قوله بواسطة تكرر القران)

يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم فقط والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط فى العدم فقط ومحل استيفاء ما يتعلق بمباحث الحكم الشرعى فى الاصول واما الحكم العادى فحقيقته اثبات الربط بين امر وامر وجودا او عدما بواسطة تكرر القران

بينهما على الحس مثال ذلك الحكم على النار بأنها محرقة فهذا حكم عادى اذ معناه ان الاحراق يقترن بمس النار فى كثير من الاجسام لمشاهدة تكرر ذلك على الحس وليس معنى هذا الحكم

أى الاقتران بينهما أى بين الامرين واضافة واسطة لما بعده بيانية وهذا فصل مخرج لادراك الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذى بين زوال الشمس ووجوب الظهر وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما فالاول ربط شرعى والثانى عقلى وليس احدهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فلا يسمى ادراك هذا الربط حكما عاديا والحاصل أن الربط العادى ما توقف على التكرر فادرا كه يسمى حكما عاديا وأما الربط الشرعى والعقلى فلا يتوقفان على تكرر فادراك الاول يسمى حكما شرعيا وادراك الثانى يسمى حكما عقليا وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشئ مرتين فاذا لم يقع الامرة واحدة لم يكن ذلك الشئ عاديا فلا يكون مستند الحكم العادى فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان اثبات الاحراق للنار ليس حكما عاديا بل هو داخل فى الحكم العقلى لان هذا من جائزات الاحكام كما يأتى واعلم أن كون التكرار مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه او على غيره ممن يقلده فى ذلك الحكم كحكم الواحد منا بأن شراب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للاطباء فى ذلك (قوله على الحس) متعلق بتكرر والمراد بالحس ما يشمل الظاهرى والباطنى فربط الاحراق بالنار اى اقترانهما متكرر على الحس الظاهرى وربط الجوع بعدم الاكل متكرر على الحس الباطنى وهو المسمى بالوجدان (قوله الحكم على النار بأنها محرقة) اى بقولك النار محرقة (قوله فهذا) اى الحكم على النار بأنها محرقة اى ادراك ثبوت الاحراق لها مستند الى تكرر القران بين النار والاحراق على الحس حكم عادى (قوله اذ معناه) اى معنى الحكم على النار بأنها محرقة بقولنا النار محرقة أن الاحراق يقترن الخ وهذا كلام مبنى على المسامحة وذلك لان قولنا النار محرقة خبر من الاخبار وقد اختلفوا فى معنى الخبر ومدلوله فقيل هو الحكم بالنسبة التى تضمنها وقيل نفس النسبة فمعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه اى ادراك ثبوت قيامه وقيل نفس ثبوت قيامه وحينئذ فمعنى النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق للنار أو ثبوت الاحراق لها على معنى أنها سبب فى الاحراق لا مؤثرة فيه وقد تقدم المصنف ان حقيقة الحكم العادى اثبات الربط وقياسه ان المعنى هنا ادراك ثبوت الاحراق للنار (قوله بمس النار) اى بالنار المماسة لما أحرقته فلا يخالف ما مر من أن الامرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم الممسوس (قوله فى كثير الخ) اشار بذلك الى أن بعضها لا تؤثر فيه كالخليل عليه السلام وكبعض الحيوانات كالسمند وبعض المعادن كالياقوت فقوله فى كثير من الاجسام فى بمعنى اللام متعلق بالاحراق اى الكثير من الاجسام لا لكلها لتخلفه فى بعضها (قوله لمشاهدة تكرر ذلك على الحس) الاشارة راجعة للاحراق اى لمشاهدة تكرر الاحراق عند الاقتران وقوله على الحس متعلق بتكرر اى لمشاهدة تكرر الاحراق عند المقارنة على الحس لكن قد تقدم للشارح اضافة تكرر للقران فمقتضاه أن الاشارة ترجع للقران وفيه أن المشاهد الاحراق المتكرر لا الاقتران وأراد بالحس نفس الحاسة لا الادراك بها (قوله وليس معنى هذا الحكم الخ) مقتضاه أن الامرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار واحراق الجسم الممسوس وهو خلاف قوله اذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فان الطرفين على هذا الاحراق والمس وقد تقدم الجواب عنه بأن

معنى قوله بمس النار أى بالنار الماسة وحينئذ فلا مخالفة والمأخوذ من كلامه فى شرح المقدمات
أن الامرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم لانه قال فى قوله وعدم تأثير
أحدهما فى الآخر البتة هذا رد على من زعم تأثير أحدهما فى الآخر والقائل بالتأثير انما قال
النار تؤثر فى احراق الممسوس لأن المس هو الذى أثر فى الاحراق (قوله وليس معنى هذا
الحكم أن النار الخ) اى ليس معنى الحكم بأن النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق لها على أنها
هى التى أثرت فى الاحراق لماسته (قوله وانما غاية مادلت عليه العادة الخ) اى أن غاية
ماتفيده العادة الاقتران بين النار والاحراق اى حصولهما معا على سبيل الاقتران ولم تفد
تأثيرها هى اوغيرها فيه فتعين المؤثر فى الاحراق لم يستفد من العادة هذا كلامه و بحث فيه
بعضهم بأن الذى يستفاد من العادة هو ثبوت الاحراق للنار وكون ذلك من حيث ان النار
سبب فيه او مؤثرة فيه فشئ آخر فأهل السنة يقولون بثبوت الاحراق لها من حيث انها سبب
وغيرهم يقول من حيث انها مؤثرة (قوله الاقتران فقط بين الامرين) اى الثبوت للامرين على
سبيل الاقتران كما سبق (قوله ولا منها يتلقى الخ) اى أنه لا يتلقى ولا يستفاد علم الفاعل حقيقة من
العادة بل غاية ما يتلقى منها هو ماقدمناه من الاقتران بين الامرين على ماذكره (قوله ككون
الطعام مشبعا) فيه تسمح لان الكونية المذكورة ليست حكما فالاولى كادراك ثبوت الشبع
للاكل والرى للماء والاضاءة للشمس والقطع للسكين فهذه أحكام عادية لان غاية ماتفيده العادة
مقارنة الشبع للاكل والرى للماء والاضاءة للشمس ولا تفيد تعيين المؤثر فى الشبع هل هو
الاكل اوغيره وكذا يقال فيما بعد هذا كلامه (قوله من دليلى العقل والنقل) اى من الدليل
العقلى والنقلى الدال كل منهما على ثبوت الوحدانية له تعالى فى الافعال فالنقلى كقوله تعالى
ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه والعقلى هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير
فى شئ من الكائنات لكان تعالى عاجزا عن ذلك الممكن لكن التالى باطل اذ لو كان عاجزا عن
ممكن لكان تعالى عاجزا عن غيره ايضا للتماثل لكن التالى باطل اذ لو كان عاجزا لما وجد شئ من
الكائنات لكن التالى باطل واعلم أن الدليل العقلى مستقل باثبات الوحدانية وأما الدليل
النقلى فقيل انه مستقل ايضا باثباتها وهو رأى الفخر ومن وافقه وقيل انه لا يستقل وهو مذهب
المحققين قال المصنف فى الكبرى وهو رأى لما يلزم عليه من الدور كما سيأتى بيانه من توقف
الوحدانية حينئذ على السمع والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة وتوقفها على الوحدانية
فقول الشارح وانما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الاشياء من دليلى العقل والنقل
يحتمل أن مراده استقلال كل من الامرين بالدلالة كما هو رأى الفخر و يحتمل أن مراده تقوية
الدليلين بعضهما مع منع استقلال دليل النقل (قوله وقد أطبق العقل) اى الدليل العقلى
والشرعى (قوله عموما) حال من الكائنات أى حالة كونها معمما فيها اى سواء كانت تلك
الكائنات ذوات أو صفات او أفعالا كانت الافعال اختيارية أو اضطرارية كانت خيرا أو شرا
(قوله وأنه لا اثر) اى لا تأثير وقوله لكل ماسواه الاولى حذف كل لئلا يتوهم أنه من سلب العموم
وأن المنفى تأثير كل ماسواه وأما تأثير بعض ماسواه غير منفى مع أن القصد عموم السلب فالمنفى
تأثير ماسواه كلا أو بعضا وهذه الجملة كالتأكيد لما قبلها (قوله جملة وتفصيلا) اى حالة كون

ان النار هى التى اثرت فى
احراق ماسته مثلا او فى
تسخينه اذ هذا المعنى لا دلالة
للعادة عليه اصلا وانما غاية
مادلت عليه العادة الاقتران
فقط بين الامرين أما تعيين
فاعل ذلك فليس للعادة فيه
مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك
وقس على هذا سائر الاحكام
العادية ككون الطعام
مشبعا والماء مرويا والشمس
مضيئة والسكين قاطعة
ونحو ذلك مما لا ينحصر
وانما يتلقى العلم بفاعل هذه
الآثار المقارنة لهذه
الاشياء من دليلى العقل
والنقل وقد أطبق العقل
والشرع على انفراد المولى
جل وعز باختراع جميع
الكائنات عموما وأنه لا اثر
لكل ماسواه تعالى فى اثر
ما جملة وتفصيلا

وقد غلط قوم في تلك الاحكام العادية فجعلوها عقلية واسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة انه يوجد معه امابطبعه اوبقوة اودعت فيه فأصبحوا وقد باؤا

ذلك الاثر مجملاً أو مفصلاً أي مبيناً خلافاً لما نقل عن الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وهو بريء منه من أن المؤثر في الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد وأنه جوّز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن تجعله موصوفاً بكونه طاعة أو معصية فالصلاة لها حيثيتان حيثية كونها فعلاً وحيثية كونها طاعة فهي من حيث كونها فعلاً مخلوقة لله ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد وكذا اللطم اليتيم من حيث كونه فعلاً مخلوق لله ومن حيث كونه ايذاء اوتأديباً مخلوق للعبد فقد أثبت للعبد تأثيراً على طريق التفصيل فان قلت يشكل على قوله ولا أثر لما سواه أن القدرة تؤثر في المقدور والارادة تخصصه قلت هذا كلام مبني على المساهلة اذ المؤثر والمخصص هو الذات العلية لكن لما كان للقدرة والارادة دخل في التأثير والتخصيص نسبا اليهما على أنا لانسلم أن القدرة والارادة من السوالان المراد بماسواه ما كان مغايراً له منفصلاً عنه والصفات ليست عيناً ولا غيراً اي ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا مغايرة لها مغايرة انفكاك وانفصال بحيث تكون غيراً لها منفصلاً عنها (قوله وقد غلط قوم الخ) اعلم أن العقلاء على اربعة أقسام فمنهم من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها وذاتها والتلازم بينهما عقلي وهذا كافر اجماعاً ومنهم من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر في مسبباتها بقوة اودعها الله فيها والتلازم بينهما عادي وهذا في كفره قولان والصحيح عدم كفره ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لانهم يقولون ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة اودعها الله فيه وهي القدرة الحادثة التي خلقها فيه ومنهم من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية كالاحراق والري والشبع هو الله وحده الا أنه يعتقد أن الملازمة بين الاسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها فمتى وجدت النار وجد الاحراق ومتى وجد الاكل وجد الشبع وهذا غير كافر اجماعاً الا أن هذا الاعتقاد جهل وربما جره ذلك الجهل الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة فربما انكر البعث واحياء الموتى فيكفر وذلك لان العادة أن الميت اذا مات يوضع في القبر ولا يحيا بعد ذلك فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث واحياء الموتى فيكفر ومنهم من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية هو الله وحده وأن الملازمة والمقارنة بين الاسباب والمسببات عادي يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب وهذا الاعتقاد هو المنجي عند الله وهو اعتقاد اهل السنة اذا علمت هذا فنقول لك ان ظاهر الشارح يقتضي أن الفرق التي وقع منها الغلط فرقتان فقط من قال ان الاسباب تؤثر بطبعها ومن قال انها تؤثر بقوة أودعت فيها مع أنهم ثلاثة فسكت عن الفرقة الثالثة وهي التي تسند ايجاد المسببات لله حقيقة ولكن تقول ان الربط بين الاسباب والمسببات عقلي لا يمكن تخلفه وظاهر الشارح ايضاً يقتضي أن من قال ان الاسباب تؤثر بقوة يقول ان الربط بين الاسباب والمسببات عقلي مع أن القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العقلي كما ذكره في شرح المقدمات (قوله فجعلوها) اي فجعلوا متعلقها وهي الاسباب والمسببات عقلية اي جعلوا التلازم بين متعلقها عقلياً (قوله كل اثر منها) اي من متعلقها وهي المسببات وقوله لما اي لسبب جرت العادة انه اي الاثر يوجد معه اي مع السبب كالشبع الذي يوجد مع الاكل (قوله فأصبحوا) اي فصاروا (قوله وقد باؤا) اي في حال كونهم قد انقلبوا

(قوله بهوس) خبر اصبح اى ملتبسين بهوس اى بطرف من الجنون والهوس فى الاصل دوران فى الرأس يعترى الانسان فيصير يتكلم بما لا معنى له ولا شك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لان شأنها ان لا تصدر الا من عنده نوع من الجنون (قوله ذميم) بالذال المعجمة من الذم ضد المدح اى مذموم غير ممدوح وبالدال المهملة معناه القبيح ضد الحسن وقوله بهوس ذميم راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بطبعها وقوله وبدعة شنيعة اى قبيحة راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بقوة اودعت فيها وقوله وشرك عظيم يصلح رجوعه لكل من القولين لان الشرك منه ما يكفر كالاول ومنه ما لا يكفر وانما يفسق كالثانى (قوله فى اصول الدين) الاضافة للبيان (قوله من مضلات الفتن) أى من الفتن المضلة والفتن جمع فتنة وهى الامر الذى يمتحن الله به عبده كما اذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله ويجد الجهلة متنعمين بالمآكل والملابس الفاخرة فان هذه فتنة مضلة لانها ربما أوقعت غير الموفق فى الضلال وأما الموفق فلا يضل بل يقول ان نعم الله قسمان معنوية وهى العلم لان اللذة به معنوية وحسية فالمولى أعطى النعم المعنوية للعلماء واعطى النعم الحسية لغيرهم فالمعنوية اعظم من الحسية وأنشد بعضهم فى هذا المعنى

كم عالم يسكن بيتا بالكرا * وجاهل يملك قصورا وقرى

لما قرأت قوله سبحانه * نحن قسمنا بينهم زال المرا

(قوله والمرور) عطف على النجاة اى نسأله أن يمر ظاهرنا من جهة اللسان وباطننا من جهة الباطن على أهدى طريق اى على طريق هاد ومستقيم ومراده بظاهره لسانه وبباطنه قلبه وكأنه قال نسأله ان يجعل لساننا وقلبنا مارين على الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه الا بما فى النطق به ثواب ويعتقد قلبه كل ما هو صواب (قوله بجاه الخ) اى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد اى بمنزلته عندك يا الله (قوله عما يدرك العقل ثبوته اونفيه) اى عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود فى قولك الله واجب الوجود اونفيه اى انتفاءه بقرينة مقابلته بالثبوت وذلك كوجود الشريك فى قولك شريك البارى ليس موجودا ويحتمل وقوع ما على نسبة اى عبارة عن نسبة يدرك العقل ثبوتها اى مطابقتها للواقع ونفيها اى عدم مطابقتها للواقع وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلى من أفراد مطلق الحكم الذى عرفه سابقا بأنه اثبات امر اونفيه لان الحكم العقلى اما المحكوم به الذى يدرك العقل ثبوته اونفيه او النسبة التى يدرك العقل ثبوتها بمعنى مطابقتها والحكم المطلق ادراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلو قال فهو عبارة عن اثبات امر اونفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع لكان ظاهرا ولك أن تجعل ما واقعة على حكم بالمعنى السابق وهو الاثبات والنفى اى ادراك الثبوت والانتفاء وتجعل الضمير فى قوله يدرك العقل ثبوته راجعا للحكم بمعنى النسبة الحكمية على طريق الاستخدام ويراد بثبوتها وقوعها ومطابقتها لما فى الخارج ويراد بنفيها عدم وقوعها اومطابقتها لما فى الخارج وكأنه قال الحكم العقلى عبارة عن حكم يدرك العقل وقوع نسبته اوعدم وقوعها والاول فى القضية الموجبة والثانى فى القضية السالبة وعلى هذا الاحتمال يكون العقلى من أفراد الحكم المطلق المعرف بما مر فتأمل وقوله يدرك العقل نسبة

بهوس ذميم وبدعة شنيعة فى أصول الدين وشرك عظيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم نسأله سبحانه النجاة الى الممات من مضلات الفتن والمرور ظاهرا وباطنا على اهدى سنن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وأما الحكم العقلى فهو عبارة عما يدرك العقل ثبوته اونفيه

من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضنا له فى أصل العقيدة فقولنا الحكم العقلى احترازمن الشرعى والعادى وقد عرفت معناهما قوله ينحصر فى ثلاثة أقسام يعنى أن كل ما يتصور فى العقل اى يدركه من ذوات أوصفات وجودية اوسلبية أوأحوال قديمة أوحادثة لايخلو عن هذه الثلاثة أقسام اى لابد له ان يتصف بواحد منها اما بالوجوب اوالجواز اوالاستحالة وقوله فالواجب ما لايتصور فى العقل عدمه يعنى ان الواجب العقلى هو الامر الذى لايدرك فى العقل عدمه يعنى اما ابتداء بلا احتياج الى سبق نظر

الادراك فيه للعقل مجاز عقلى من نسبة الشئ لآلته لان المدرك حقيقة النفس لكن بواسطة العقل (قوله من غير توقف على تكرر) أى فاذا حكم بأن شرب القهوة او أكل الضأن يذكى الفهم حين استعماله لذلك اول مرة كان ذلك الحكم عقليا وأما اذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأ كثر كان الحكم عاديا فقوله من غير توقف على تكرر مخرج للحكم العادى وهو متعلق بيدرك (قوله ولا وضع واضع) خرج الحكم الشرعى فانه متوقف على وضع الواضع وهو التعلق التنجيزى والحاصل أن الحكم الشرعى هو كلام الله الازلى المتعلق بأفعال المكلفين تعلقا تنجيزيا فالشرعى متوقف على التعلق التنجيزى لاخذه فى مفهومه وهو وضع منسوب لواضع أى لجاعل وهو المولى والمراد بكون المولى واضعا للتعلق وجاعلا له أنه حاصل بارادته والاتيان بهذا القيد لاخراج الحكم الشرعى فيه نظر لان الحكم الشرعى وهو خطاب الله الخ لم يكن داخلا فى ما الواقعة على النسبة او المحكوم به أو على الحكم بالمعنى السابق حتى يحتاج لاخراجه بهذا القيد (قوله وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضنا له الخ) انما تعرض له دون غيره لانقسام العقائد الدينية لاقسامه ولان العقائد أحكام عقلية ولهذا كانت على نحو أقسامه (قوله فى اصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله فقولنا) اى فى العقيدة (قوله يعنى أن كل ما يتصور فى العقل) اى كل ما يصدق به العقل من النسب الحكمية وكل ما يدركه من الامور التى يحكم بها على غيرها او يحكم عليها بغيرها (قوله اى يدركه) قد علمت فيما سبق أن الاسناد فى ذلك مجاز عقلى وكذا يقال فى جميع ما يأتى من اسناد الادراك للعقل فلا تغفل (قوله لا يخلو عن هذه الثلاثة اقسام) اى لا يخلو عن الاتصاف بواحد من هذه الثلاثة اقسام كما أشار له بقوله اى لابد له الخ وهذا يشير لما قلناه سابقا من أن المراد بانحصار الحكم العقلى فى الاقسام الثلاثة عدم خروجه عنها بمعنى أن متعلقه وهو كل من المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه بواحد من هذه الامور الثلاثة (قوله فالواجب) اى فالامر الواجب اى المتصف بالوجوب وهو عدم قبول الانتفاء (قوله يعنى أن الواجب العقلى) احترز بذلك عن الشرعى فانه الامر الذى طلب الشارع فعله طلبا أكيدا (قوله هو الامر الذى لا يدرك فى العقل الخ) فيه اشارة الى أن ما موصولة وأن يتصور بمعنى يدرك ادراكا تصديقيا كما سبق ومصدوق الامر النسبة الحكمية وكذلك المحكوم به وعليه وقوله عدمه اى عدم أفراده فى الخارج (قوله اما ابتداء) اى وعدم ادراك عدمه اما ابتداء (قوله بلا احتياج) الاولى اى بلا احتياج الى سبق نظر لانه تفسير لقوله ابتداء فان قيل حيث كان تفسيرا له فما وجه زيادة قوله ابتداء وهلا قال هو الامر الذى لا يدرك فى العقل عدمه اما بلا احتياج الى سبق نظر واما بعد سبق النظر والجواب أنه زاد قوله ابتداء لانه الواقع فى عبارتهم ثم فسره بقوله بلا احتياج الخ وقوله بلا احتياج الخ اى وان توقف على حدس اى تخمين او تجربة فالحدسيات والتجربيات من جملة الضرورى والحاصل أن الضرورى يقال فى مقابلة النظرى فيفسر بما لا يحتاج لنظر فيكون شاملا للتجربيات والحدسيات وقد يقال الضرورى فى مقابلة الاكتسابى فيفسر بما لا يتوقف على شئ فيكون قاصرا على الاوليات ولا يشمل التجربيات والحدسيات (قوله الى سبق نظر) من اضافة الصفة للموصوف اى الى نظر سابق على التصور والنظر ترتيب أمور

معلومة ليتوصل بها الى أمر مجهول (قوله ويسمى الضرورى) ضمير يسمى عائد على الامر الذى لايدرك فى العقل عدمه من غير احتياج لسبق نظر وقوله الضرورى اى الواجب الضرورى فهو على حذف الموصوف فالتسمية بمجموع الصفة والموصوف لا بالصفة فقط لان المسمى بها مالا يحتاج الى نظر أعم من أن يكون واجبا او مستحيلا او جائزا لا الواجب الذى لايحتاج الى نظر ويحتمل أن يكون ضمير يسمى راجعا لما يفهم من قوله بلا احتياج الى سبق نظر اى ويسمى مالا يحتاج لسبق نظر مطلقا واجبا كان أو غيره بالضرورى وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير الموصوف واعلم أن الضرورية من صفات العلم أى الادراك فتسمية الامر الذى لايدرك فى العقل عدمه من غير احتياج لنظر بالضرورى وهو النسبة أو المحكوم عليه أو به من تسمية الشئ باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم ويمكن أن يقدر مضاف فى العبارة عند قوله ويسمى اى ويسمى تصوره اى الامر المذكور ضروريا او يجعل الضمير فى يسمى راجعا للامر لكن من حيث قيام ذلك الامر بالقوة العاقلة وادراكها فانه من تلك الحيثية علم ومعلوم من حيث هو فى نفسه فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار على ما حررفى محله وأما ارتكاب تقدير مضاف قبل ما التى هى بمعنى الامر اى فالواجب تصور مالا يتصور فى العقل عدمه وضمير يسمى راجع لذلك المحذوف فهو فاسد لان التصور ليس واجبا ولامستحيلا بل هو جائز دائما (قوله كالتحيز مثلا للجرم) اى وكذلك ثبوت التحيز له وأما ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحكم دائما متصف بالجواز لا يقال ان التحيز للجرم لايجب وجوده لكونه مسبوقا بعدم طارئ ويطرأ بطرو الجرم وحينئذ فالتمثيل بالتحيز للجرم غير صحيح لانا نقول انما مثل به المصنف للمحكوم به الواجب النسبة فى نفس الامر ولايخفى أنه كذلك وفرق بين الامر الواجب الموصوف نسبته بالوجوب وبين الشئ الواجب الوجود فالثابت للتحيز الوجوب اى عدم قبوله الانتفاء عن الجرم لا وجوب الوجود المتضمن عدم سبقية العدم وطروه فافهم وقوله مثلا أى وكأحد الامرين من الحركة والسكون للجرم وكثبوت أحدهما لا بعينه للجرم ومراده بالجرم ما حل فى فراغ سواء كان جسما وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر أو كان جوهرا فردا وهو الجزء الذى لايتجزأ فالتحيز اى الحلول فى حيز لايختص بالجسم بل يكون للجوهر الفرد أيضا وذلك لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ سواء كان ممتدا كالجسم أو غير ممتد كالجزء الذى لايتجزأ وهو عدم محض يخطر بالبال وليس شيأ موجودا عندهم فالجوهر الفرد متحيز وان كان غير ممكن اذ يعتبر فى الممكن الامتداد فالمكان اخص من الحيز عند المتكلمين لان المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من الارض وأما الحيز فهو الفراغ الذى يشغله شئ سواء كان ممتدا أو غير ممتد ومترادفان عند الحكماء لانهم نفوا وجود الجوهر الفرد فالشاغل للفراغ عندهم لايكون الا ممتدا واعلم أن الواجب اما عرضى واما ذاتى والذاتى اما مطلق او مقيد فالواجب العرضى كوجود الممكن الذى تعلق علم الله بوقوعه فهو بالنظر لذاته جائز لاستواء وجوده وعدمه ولكن عرض له الوجوب من تعلق علم الله بوقوعه والواجب الذاتى المطلق كذات الله وصفاته والواجب الذاتى المقيد كالتحيز للجرم فانه واجب له مادام باقيا وكلام الشارح فى الواجب الذاتى

ويسمى الضروريا كالتحيز مثلا للجرم

بقسميه ولذا مثل بالتحيز والقدم وأما الواجب العرضى فهو من قبيل الجائز (قوله فان العقل
ابتداء لايدرك انفكاك الجرم الخ) فيه أن هذا مخالف لقولهم ما يمتنع انفكاكه عن الماهية
الموجودة اما أن يمتنع انفكاكه عنها مطلقا اى فى الوجود الذهنى والخارجى وهو لازم الماهية
كالزوجية للاربعة وما يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الخارجى فقط كالتحيز للجرم فانه انما يلزم
الجرم فى الوجود الخارجى وما يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الذهنى فقط كالكلية للانسان فان
هذا يقتضى تعقل الجرم بدون حيزه وخلاف مقتضى كلام الشارح تأمل وقد يجاب بأن مراد
المصنف أن العقل لايدرك انفكاك الجرم عن التحيز يعنى بعد وجوده فى خارج الاعيان
(قوله أى أخذه قدر ذاته من الفراغ) تفسير للتحيز ويفهم منه تفسير الحيز بأنه الفراغ الذى
يشغله شاغل بقى شئ آخر وهو أن التحيز ممانعة الغير عن الفراغ أى مدافعته عنه لانفس الاخذ
المذكور كما هو قضية كلامه ويمكن الجواب بأن المراد أخذه ماذكر على وجه الممانعة كذا
قيل وفيه أن التحيز فى الحقيقة نفس الممانعة وأخذه قدر ذاته من الفراغ لازم لها وضمير أخذه
وذاته عائد على الجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه (قوله واما بعد سبق النظر) كان المناسب
لاجل المقابلة أن يقول واما غيرا بتداء واحتياج الى سبق نظر وقوله واما بعد سبق النظر اى
المحتاج له والا فكلامه صادق بالضرورى الذى سبقه نظر لايحتاج له مع أنه لايقال له نظرى بل
ضرورى اخذا من تعريفه السابق واضافة سبق لما بعده من اضافة الصفة للموصوف اى
واما بعد نظر سابق (قوله ويسمى) اى الامر الذى لايدرك فى العقل عدمه مع سبق النظر
وقوله نظريا اى واجبا نظريا ففيه حذف الموصوف لان الامر المذكور يسمى بمجموع الصفة
والموصوف ويحتمل أن الضمير عائد على مايحتاج لسبق النظر المفهوم من قوله واما بعد سبق
النظر اى ويسمى مايحتاج لسبق النظر سواء كان واجبا او جائزا او مستحيلا نظريا وعلى هذا
فلا يحتاج لتقدير موصوف واعلم أن النظرية من صفات العلم بمعنى الادراك وحينئذ فتسمية
الامر المذكور نظريا من تسمية الشئ باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم الا أن يقدر مضاف
فى العبارة اى ويسمى تصوره اى الامر المذكور نظريا والضمير راجع للامر المذكور من
حيث تصوره وادراك العقل له على مامر وقوله ويسمى نظريا كان المناسب لاجل المقابلة أن
يقول النظرى (قوله كالقدم) اى وكثبوت القدم ايضا (قوله انما يدرك وجوبه) اى عدم
قبوله للانتفاء (قوله اذا فكر العقل) اظهار فى محل الاضمار اى اذا نظر فى الدليل وهو لو لم
يكن المولى سبحانه قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لاحتاج لمحدث ومحدثه لمحدث وهكذا لكن
التالى باطل للزوم الدور او التسلسل وقوله اذا فكر ظرف لقوله انما يدرك وجوبه وهو يفيد
أن ادراك وجوبه اى عدم قبوله الانتفاء متوقف على الفكر (قوله من الدور) اى ان توقف
آخر السلسلة على اولها كأن يكون محدث زيد عمرا ومحدث عمرو بكرا ومحدث بكر خالدا
ومحدث خالد زيدا وهذا محال لانه يلزم عليه أن يكون زيد سابقا على الجميع من حيث انه احدث
خالدا ومسبوقا بالجميع من حيث انه احدثه عمرو (قوله او التسلسل) ان لم يتوقف آخر
السلسلة على اولها كأن يكون محدث خالد فى المثال المذكور شخصا آخر غير زيد وهكذا الى ما لا
نهاية له وهذا باطل لادلة ذكروها منها أنه يلزم عليه وجود حوادث لا اول لها وذلك تناف لان

فان العقل ابتداء لايدرك
انفكاك الجرم عن التحيز اى
اخذه قدر ذاته من الفراغ
واما بعد سبق النظر ويسمى
نظريا كالقدم له لانا جل وعز
فان العقل انما يدرك وجوبه له
تعالى اذا فكر العقل وعرف
ما يترتب على ثبوت الحدوث
له عز وجل من الدور
والتسلسل الواضحى الاستحالة
فقد عرفت

كل حادث لابد له من اول وذلك مناف للاول اها (قوله بهذا) اى بقولنا اما ابتداء واما بعد سبق النظر (قوله انقسام الواجب الخ) اى من انقسام الكلى الى جزئياته (قوله مالا يتصور فى العقل وجوده) اى الامر الذى لايمكن وجوده بناء على أن يتصور مبنى للفاعل وأما على بنائه للمفعول فالمعنى الامر الذى لايصدق العقل بوجوده اى بوجود افراده فى الخارج ونفس الامر وليس المراد مالا يصدق العقل بوجوده فى الذهن لان المستحيل يصدق العقل بوجوده فى الذهن لاجل أن يحكم عليه حكما مطابقا والمراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الامر فيشمل المستحيل ذاتا كشريك البارى وصفة وجودية كالعجز وصفة حال ككون البارى جرما بناء على ثبوت الاحوال ولكن الحق أنه لاحال وحينئذ فلا يحتاج لتأويل الوجود بالثبوت ان قلت التعريف المذكور غير مانع لصدقه بالسلوب وبعدم العوالم فى الازل اذ كل منهما لايقبل الوجود لان كلا منهما عدم والشئ لايقبل الاتصاف بضده وحينئذ فكل منهما لايصدق العقل بوجوده مع أن كلا من صفات السلوب وعدم العوالم فى الازل امر واجب اجيب بأن المراد بقوله مالا يتصور فى العقل وجوده اى فى نفس الامر والسلوب كالقدم والبقاء وعدم العوالم فى الازل وان كان مفهومهما عدميا لكن لهما وجود اى تحقق فى نفس الامر وذلك لان كلا منهما واجب وكل واجب يصدق العقل بوجوده فى نفس الامر فقول المعترض اذ كل منهما لايقبل الوجود ان اراد الوجود فى خارج الاعيان فمسلم لكنه ليس بمراد وان اراد بحسب نفس الامر فممنوع واعلم أن الوجود بحسب نفس الامر اعم من الوجود خارج الاعيان وقد يطلق الوجود بحسب نفس الامر أنه وجود خارجى وهذا الاطلاق شائع كما ذكره الشيخ الصغير فى حواشيه فعلم مما قررنا ان أفراد المستحيل لاتحقق لشئ منها فى نفس الامر ولا فى خارج الاعيان اذ ليس شئ فيهما يقال له اجتماع النقيضين أو شريك البارى مثلا بخلاف صفات السلوب وعدم العوالم فى الازل فان لهما تحققا فى نفس الامر وان لم يكن لهما تحقق خارج الاعيان وبينهما بون (قوله يعنى ايضا اما ابتداء) اى وعدم ادراك العقل بوجوده اما ابتداء اى من غير احتياج لسبق نظر (قوله او بعد سبق النظر) اى المحتاج له وأما ما ادرك العقل عدم وجوده بعد نظر غير محتاج له فهو من الضرورى واضافة سبق للنظر من اضافة الصفة للموصوف اى او بعد نظر سابق (قوله عرو الجرم عن الحركة والسكون) اى بعد تقرر وجوده وأما فى آن حدوثه واستقراره فى الارض فهو عار عنهما هذا ان قلنا ان الحركة كونان اى استقراران فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد او قلنا ان الحركة الكون الاول فى المكان الثانى والسكون الكون الثانى فى المكان الاول فالجرم فى زمن حدوثه واستقراره فى الارض لامتحرك ولاساكن فقسمة الجرم الى متحرك وساكن مانعة جمع وبين الحركة والسكون على هذين القولين التباين وأما ان قلنا ان السكون الكون اى الحصول الاول او الثانى فى المكان الاول او الثانى والحركة هى الكون الاول فى المكان الثانى واما الكون الثانى ومابعده فى المكان الثانى او الاول فهو سكون فالجرم فى زمن حدوثه واول استقراره على الارض ساكن وحينئذ فالجرم لايخلو عن الحركة والسكون ابدا على هذا القول وقسمته الى متحرك وساكن حقيقية وبين الحركة والسكون على هذا القول العموم والخصوص المطلق فالكون الاول فى

بهذا انقسام الواجب الى ضرورى ونظرى وقوله والمستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده يعنى أيضا اما ابتداء او بعد سبق لنظر فمثال الاول عرو الجرم عن الحركة والسكون

المكان الثانى حركة باعتبار انه انتقال من مكان الى مكان وسكون نظرا لكونه سكونا فى مكان والا كوان الحاصلة بعد الكون الاول فى المكان الاول سكون فقط وكذا الا كوان الحاصلة بعد الكون الاول فى المكان الثانى وحينئذ فكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا فتأمل (قوله اى تجرده عنهما معا) يعنى فى آن واحد كما هو مقتضى مع (قوله لا يتصور ثبوت هذا المعنى) اى وهو العرو عما ذكر فالعرو عما ذكر ممتنع الوجود لموضوعه كامتناع الفردية للاربعة (قوله كون الذات الخ) اى وكذلك ثبوت الجرمية للذات العلية وهذا مثال للممتنع لذاته كشريك البارى والمثال الاول وهو تعرى الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للمستحيل لموضوعه لانه محال مادام موضوعه وهو الجرم باقيا (قوله عن ذلك) اى عما ذكر من الكونية (قوله فان استحالة هذا المعنى) اى وهو الكونية المذكورة أى فان عدم قبولها الثبوت لله تعالى (قوله فيما يترتب على ذلك) أى فيما يترتب على ثبوت تلك الكونية له (قوله من المستحيل) بيان لما (قوله وهو الجمع بين النقيضين) الضمير راجع للمستحيل أى وذلك المستحيل المترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين النقيضين والمناسب لما يأتى أن يقول وهو الجمع بين الشئ والاخص من نقيضه (قوله وذلك) اى وبيان ذلك اى الجمع بين النقيضين أنه قد وجب الخ وحاصله اثبات القدم والبقاء بابطال مقابلهما وهو الحدوث (قوله لئلا يلزم الخ) علة لقوله وجب لمولانا الخ (قوله فلو كان تعالى جرما الخ) هذا قياس استثنائى متعلق من حيث المعنى بقوله أولا فان استحالة هذا المعنى عليه ان قلت شرط انتاج القياس الشرطى أن تكون الشرطية فيه كلية وهى هنا مهملة لان لو للاهمال والمهملة فى قوة الجزئية فالجواب أن المراد هنا الكلية اذ المراد أنه كلما كان المولى جرما وجب له الحدوث (قوله لما تقرر) اى فى كلامهم وهذا بيان لوجه الملازمة فى الشرطية وهى قوله لو كان جرما لوجب له الحدوث (قوله فيلزم اذن) اى وقت أن نظرنا فى الدليل وهو مجموع ما سبق من قوله وذلك الخ (قوله أن يكون الخ) فاعل لزم اى لزم أن يكون واجب القدم لما تقدم من اثبات القدم بابطال مقابله وهو الحدوث (قوله لالوهيته) اى لاجل كونه الها اى معبودا بحق (قوله وواجب الحدوث) اى ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته اى لكونه جرما يعنى لما تقرر فى كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم (قوله وذلك) اى لزوم وجوب القدم ووجوب الحدوث لشئ واحد أو كونه واجب القدم واجب الحدوث والمعنى ظاهر (قوله جمع بين النقيضين) فيه أن الحدوث ليس نقيضا للقدم وانما نقيضه لاقدم لما اشتهر أن نقيض كل شئ رفعه وفى بعض الحواشى هما نقيضان لغة وأما فى الاصطلاح فكل منهما مساو لنقيض الآخر لان نقيض القدم لاقدم وهو مساو للحدوث ونقيض الحدوث لاحدوث وهو مساو للقدم اه وفيه نظر لان المساواة ممنوعة فان لاقديم أعم من حادث لصدقه بالاعدام الازلية وكذلك لاحادث أعم من قديم لصدقه عليها دونه لان القديم هو الموجود الذى لا أول له والازلى هو ما لا أول له وان لم يكن موجودا وهذا بناء على القول بأن الازلى أعم من القديم فان مررنا على القول بترادف الازلى والقديم وأنهما عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت المساواة ظاهرة (قوله فقد عرفت ايضا) اى كما عرفت انقسام الواجب الى ضرورى ونظرى وقوله بهذا اى بقولنا اما

اى تجرده عنهما معا بحيث لا يوجد فيه واحد منهما فان العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا المعنى للجرم ومثال الثانى كون الذات العلية جرما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة هذا المعنى عليه جل وعز انما يدركه العقل بعد ان يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل وهو الجمع بين النقيضين وذلك انه قد وجب لمولانا جل وعز القدم والبقاء لئلا يلزم الدور والتسلسل لو كان تعالى حادثا فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم فيلزم اذن ان لو كان تعالى جرما ان يكون واجب القدم لالوهيته وواجب الحدوث لجرميته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك جمع بين النقيضين لا محالة فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المستحيل الى ضرورى ونظرى

ابتداء او بعد سبق نظر (قوله والجائز الخ) هو مرادف للممكن عند المتكلمين وأما عند اهل المنطق فالممكن قسمان خاص وهو المرادف للجائز وعام وهو ما لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه الا المستحيل العقلي (قوله ما يصح في العقل وجوده وعدمه) اى ما يجوّز العقل وجوده بدلا عن عدمه اى ما يجوّز العقل وجود افراده في نفس الامر بدلا عن عدمها او يجوّز عدمه بدلا عن وجوده لكونه لا يترتب على واحد منهما محال والظاهر أنّ ما واقعة على معلوم أو مفهوم او حكم الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة لا على شئ لانه اصطلاحا الموجود فيقتضى أنّ المعدوم لا يتصف بالامكان الذى هو الجواز نعم الشئ لغة يطلق على الموجود والمعدوم فيجوز جعل ما واقعة على شئ باعتبار معناه اللغوى لا الاصطلاحى وهو بمنزلة الجنس وقوله في العقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المحال لانّ العقل لا يجوّز وجود أفراده وخرج الواجب ايضا لانّ العقل لا يجوّز عدم أفراده في نفس الامر لانها واجبة الوجود فيه بقى شئ آخر وهو أنّ قياس تعريفى الواجب والمستحيل أن يقال والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه والظاهر أنّ النكتة في التعبير بالصحة الاشارة الى أنّ المراد ما هو المتبادر الى الفهم منها وهو مجرد امكان تصور وجوده وعدمه في العقل وان لم يوجد ذلك التصور فيه بالفعل بل ولو لم يوجد عقل بالكلية بخلاف ما لو قال ما تقدم فانه يتبادر منه أنّ المراد ما يتصور في العقل بالفعل وذكر بعضهم أنه للتفنن وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الاحوال في حق الحادث منه لانه قال ما يصح وجوده وعدمه والاحوال لا تقبل الوجود والعدم فهى خارجة من الحد والمطلوب دخولها فاما أن يقال المراد بالوجود التحقق في نفس الامر والاحوال متحققة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في خارج الاعيان او أنه مرّ على طريقة الاشعرى من نفى الاحوال ويرد عليه ايضا عدم العوالم فيما لا يزال فانه جائز ومع كونه جائزا لا يقبل الوجود ولا العدم أما عدم قبوله الوجود فلانّ الشئ لا يقبل ضدّه وأما عدم قبوله العدم فلانّ الشئ لا يقبل نفسه فهو ايضا خارج عن الحدّ والمطلوب دخوله فيه واجيب بأنّ الاعدام فيما لا يزال موجودة في نفس الامر ومتحققة فيه وقول المعترض انها لا تقبل الوجود ولا العدم ان اراد أنها لا تقبل الوجود في خارج الاعيان فسلم لكن ليس كلامنا فيه وان اراد أنها لا تقبل الوجود والتحقق في نفس الامر فممنوع (قوله يعنى ايضا امّا ضرورة الخ) اى ويجوّز العقل وجوده وعدمه امّا ضرورة واما بعد سبق نظر أى بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله في المستحيل يعنى ابتداء او بعد سبق نظر وجمعه في الواجب بين قوله ابتداء وبلا سبق نظر تفنن (قوله بخصوص الحركة مثلا) اى او بخصوص السكون او بالاجتماع او بالافتراق. (قوله صحة وجودها للجرم) اى جواز وجودها للجرم ويدرك جواز عدمها له لكونه لا يلزم على وجودها له محال ولا يلزم على عدم وجودها له محال (قوله تعذيب المطيع) اى ولو ملكا او ما هو أفضل منه ولا ينافى هذا ما ورد من القطع بعدم ذلك بمقتضى الوعد الكريم لان الكلام في الجواز العقلى لا الوقوعى ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا الغفران له أم لا فذهب اهل السنة الى الجواز عقلا وانما علم عدمه من السمع وذهبت المعتزلة الى أنه ممتنع عقلا اذ لا حسن فيه حتى يدرك العقل

جوازه

وقوله والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه يعنى ايضا اما ضرورة واما بعد سبق النظر فمثال الاول اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلا فان العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم وصحة عدمها له ومثال الثانى تعذيب المطيع الذى

جوازه وتبعهم بعض الحنفية (قوله لم يعص الله قط طرفة عين) اى لم يعص الله ابدا اى زمان قدر طرفة عين وطرفة العين غلق الجفن على العين ثم فتحه والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلا (قوله فى حقه) اى المطيع (قوله عقلا) اى فان العقل انما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة الشرع لان العقل انما يحكم من جهته باثابة الطائع المذكور ولا بتعذيبه والحاصل ان الطائع الذى لم يصدر منه عصيان يحكم العقل بجواز تعذيبه من جهة العقل اى من جهة استناده للدليل العقلى و يحكم باثابته من جهة الشرع اى من جهة استناده للدليل الشرعى (قوله فى برهان الوحدانية) اى وهو أن يقال لو وجد الهان لزم اما أن يتفقا واما أن يختلفا لكن اللازم باطل بقسميه فبطل الملزوم وهو تعدد الاله وثبت نقيضه وهو وحدته وبيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتيهما لزم اجتماع النقيضين او الضدين وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا العدم تعلق قدرته وارادته وماثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وان اتفقا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتيهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وان حصل بقدرة احدهما كان من لم تتعلق قدرته بذلك الممكن عاجزا العدم تمام تعلق قدرته وما ثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وعجز الاله محال (قوله ويعرف أن الافعال كلها) اى سواء كانت اضطرارية او اختيارية مخلوقة لمولانا وانما خص الافعال بالذكر وان كانت الذوات والصفات مخلوقة لله ايضا لانها فى الجملة محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة اولان الكلام فيها ولهذا اتى بالتعميم بعد ذلك (قوله لا أثر) اى لا تأثير الخ وهذا لازم لقوله ان الافعال كلها مخلوقة لله (قوله فيلزم من ذلك) اى من كون العقل انما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر فى برهان الوحدانية ويحتمل ان اسم الاشارة راجع لقوله لا أثر لما سواه (قوله والطاعة والمعصية) الظاهر أنه اراد بالطاعة الواجبات والمندوبات ومثلهما المباحات واراد بالمعصية المحرمات ومثلها المكروهات وحينئذ فيكون عطف الطاعة والمعصية على الايمان والكفر من عطف العام على الخاص (قوله وأن كل واحد الخ) عطف على استواء وهو بيان للمستوى فيه المشار له بقوله استواء الايمان الخ اى استواء هذه الامور مع أن كل واحد يصلح أن يكون الخ وقوله من هذه اى الامور الاربعة المذكورة وسكت عن المباح والمكروه للعلم بهما بطريق المقايسة (قوله يصلح أن يجعل) اى يجعله الله (قوله على ماجعل الآخر علامة عليه) اى من الاثابة والتعذيب كان يجعل الطاعة والايمان علامة على التعذيب والكفر والمعصية علامة على الاثابة والحاصل أن المولى جعل الايمان والطاعة علامة على دخول الجنة وجعل الكفر والمعصية علامة على دخول النار ولو جعل المعصية علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلا اذ لا يترتب على ذلك محال ويؤخذ من هذا أنه يجوز عقلا اثابة العاصى لاجل عصيانه وتعذيب الطائع لاجل طاعته (قوله والظلم على مولانا الخ) هذا علة لمحذوف اى وليس فى جعل احدهما علامة على ماجعل الآخر علامة عليه ظلم لان الظلم على مولانا محال فلا تتعلق به قدرته لانها انما تتعلق بالممكنات (قوله كيفما فعل او حكم) مازائدة اى الظلم عليه مستحيل فى اى فعل فعله سواء كان حسنا بالنسبة لما عندنا او كان قبيحا كان انزل علينا نارا أحرقتنا وكجعل الدنى منزلة مرتفعا على غيره وجعل العلى منزلة منخفضا عن غيره وفى

لم يعص الله قط طرفة عين فان العقل انما يحكم بجواز هذا التعذيب فى حقه عقلا بعد ان ينظر فى برهان الوحدانية له تعالى ويعرف ان الافعال كلها مخلوقة لمولانا جل وعز لا اثر لكل ماسواه تعالى فى اثر ما البتة فيلزم من ذلك استواء الايمان والكفر والطاعة والمعصية عقلا وان كل واحد من هذه يصلح ان يجعل امارة على ما جعل الآخر امارة عليه والظلم على مولانا جل وعز مستحيل كيفما فعل او حكم

اى حكم حكم به كأن يحكم بوجوب مائة صلاة فى اليوم والليلة وبهذا التقرير ظهر لك مغايرة قوله فعل لقوله حكم فتدبر (قوله اذ الظلم الخ) علة لقوله والظلم على مولانا مستحيل قال السيوطى الظالم هو من يتصرف فى ملك غيره بما لم يأذن له فيه والله سبحانه وتعالى هو المالك المطلق يتصرف فى ملكه كيف يشاء ويؤخذ منه تعريف الظلم بأنه التصرف فى ملك الغير بما لم يؤذن له فيه (قوله على خلاف الامر) اى والنهى والاباحة بأن يترك الشخص الصلاة التى امر الله او يرتكب الزنا الذى نهى الله عنه (قوله هو الآمر) اى امر ايجاب أو ندب (قوله الناهى) اى نهى تحريم او كراهة (قوله فلا امر ولا نهى) اى ولا اباحة (قوله ممن سواه) غلب العاقل على غيره فعبر بمن ويؤيده قوله بعد اذ كل من سواه الخ لان المتوهم فيه ذلك هو العاقل (قوله ملك له) بكسر الميم اى مملوك له فلم يكن هناك من هو أعلى من الله حتى يأمره او ينهاه (قوله لا يبدئ شيأ) اى لا يوجد شيأ ابتداء (قوله ولا يعيده) اى لا يوجده بعد العدم (قوله ولا أثر له فى شئ) اى ولا تأثير لمن سواه فى شئ لا بطريق الايجاب ولا بطريق التولد ولا بغير ذلك من الطبيعة ونحوها (قوله ألبتة) همزته همزة قطع ومعناه قطعا (قوله ولا شريك له) عطف على قوله اذ كل من سواه الخ فهو وعطف علة على علة (قوله فى ملكه) بضم الميم يطلق على المخلوقات ويطلق على التصرف فيها وكل منهما يصح ارادته هنا (قوله ولا يسئل عما يفعل) اعلم أنه وقع خلاف فى فعل الله فقيل انه لا بد له فى كل فعل من حكمة وتلك الحكمة تارة نطلع عليها وتارة لا نطلع عليها وقيل ليس ذلك بلازم ولا يسئل عما يفعل اى لا ينبغى السؤال عن حكمة فعله وعلى ذلك القول جرى الشارح حيث قال ولا يسئل عما يفعل والمراد بالسؤال المنفى السؤال الذى فيه شائبة اعتراض أما السؤال على سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا (قوله فصح اذن) اى فاذا نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صح اذن أى وقت أن نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله فالتنوين عوض عن الجملة (قوله أن يدرك العقل) اى ادراك العقل وهو فاعل صح وقوله لكل من المؤمن الخ متعلق بصحة من قوله صحة وجود الثواب التى هى مفعول يدرك اى فصح ادراك العقل وقت اذ نظر فى برهان الوحدانية فعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب الخ لكل مؤمن اى جواز وجوده عقلا لكل مؤمن الخ فالمراد بالصحة الجواز عقلا والمراد بالثواب مقدار من الجزاء تفضل المولى به على من يشاء من عبيده فى نظير أعمالهم الحسنة (قوله او عدمهما) عطف على وجود (قوله واختصاص الخ) اختصاص مبتدأ خبره قوله انما هو بمحض اختيار مولانا وقوله كل واحد اى من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى (قوله بما اختص به من ذلك) اى مما اختص به من المذكور وهو الثواب والعقاب او عدمهما (قوله بمحض اختيار مولانا) اى باختياره المحض اى الخالص من شوائب الجبر والاغراض (قوله اقتضى ذلك) أى الاختصاص المذكور (قوله بجواز هذا المعنى) اى بجواز وجود الثواب او العقاب أو عدمهما وعبر هنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفننا (قوله على تحقيق النظر الذى قدمنا) اى الذى قدمناه وهو النظر فى برهان الوحدانية ومعرفة أن الافعال كلها مخلوقة لله الخ (قوله فبان لك) اى ظهر لك بهذا التقرير السابق (قوله كما انقسم القسمان اللذان قبله) وهما الواجب والمستحيل وهذا

اذ الظلم هو التصرف على خلاف الامر ومولانا جل وعز هو الآمر الناهى المبيح فلا امر ولا نهى يتوجه اليه ممن سواه اذ كل ما سواه ملك له جل وعلا لا يبدئ شيأ ولا يعيده ولا أثر له فى شئ ألبتة ولا شريك له تعالى فى ملكه ولا يسئل عما يفعل فصح اذن ان يدرك العقل لكل من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى صحة وجود الثواب والعقاب او عدمهما واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك انما هو بمحض اختيار مولانا جل وعز لا بسبب عقلى اقتضى ذلك لكن ادراك العقل لجواز هذا المعنى موقوف على تحقيق النظر الذى قدمنا فبان لك بهذا ان الجائز ينقسم أيضا الى ضرورى ونظرى كما انقسم القسمان اللذان قبله

تأكيد لما استفيد من قوله أيضا (قوله واتضح بهذا) اى بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائز الى ضرورى ونظرى (قوله أن الاقسام الثلاثة) اى وهى الواجب والمستحيل والجائز (قوله قد تفرعت) ضمنه معنى انتهت فلذا عداه بالى (قوله من ضرب الخ) اى حاصلة تلك الاقسام الستة من ضرب ثلاثة الواجب والمستحيل والجائز فى اثنين وهما الضرورى والنظرى (قوله وانما قيدنا الصحة بالعقل) اى ولم نطلقها بأن نقول مايصح وجوده وعدمه والمناسب لقوله فى التعريف مايصح فى العقل أن يقول وانما قيدنا الصحة بقولنا فى العقل لان التقييد وقع بمجموع الجار والمجرور لا بالمجرور وحده (قوله فى حق) اى فى جانب الجائز (قوله ليدخل فيه) اى فى الجائز نحو جواز الخ اى ولو أطلقناها لم يدخل لانه لا يجوز العذاب فى حقه شرعا مع أنه ممكن والظاهر أن هذا التقييد ضرورى مع التعبير بالصحة لانها كما قال القرافى ثلاثة أقسام عقلية وعادية وشرعية فيجب فى مقام التعريف التقييد لدفع مزاحمة الغير وقوله نحو جواز العذاب فى حق المطيع فيه أن المراد دخول عذاب المطيع لانه هو الذى من أفراد الجائز لا جواز عذابه فالاولى حذف جواز الا أن يقال انه من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى ليدخل فيه العذاب الجائز فى حق المطيع ونحوه من اثابة العاصى والكافر (قوله فان العقل الخ) هذا علة للمعلل مع علته أى وتقييدنا الصحة بكونها فى العقل لدخول عذاب المطيع لان العقل الخ (قوله بصحة) اى بجواز وقوله وجود العذاب اى عذاب المطيع فأل للعهد أو انها عوض عن المضاف اليه (قوله فى حقه) اى فى حق الله تعالى (قوله بمعنى الخ) اى وصحة وجود العذاب وعدمه من الله بمعنى الخ لا بمعنى رفع الحرج عن الله فى ذلك وكونه مخيرا فيه لانه ليس هناك من هو أعلى من الله حتى انه يرفع عنه الحرج فى ذلك ويخيره فيه (قوله انه) اى الحال والشان (قوله كل منهما) اى العذاب وعدمه (قوله لم يلزم من وقوعه نقص) اى لانه مالك لجميع الاشياء والمالك لا يلحقه نقص فيما يصنعه فى ملكه (قوله بمحض فضله) اى بفضله المحض اى الخالى عن شائبة الجبر (قوله وهو) اى احد الامرين (قوله الثواب والنعيم المقيم) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به على من يشاء من عباده فى مقابلة أعمالهم الحسنة وأما النعيم فهو ما أعطاه الله لعباده من النعم كان فى مقابلة عمل أولا بأن كان تفضلا منه سبحانه وتعالى وحينئذ فعطف النعيم على الثواب من عطف العام على الخاص وقوله المقيم اى الدائم (قوله كما اختار تعالى بعدله للكافر الخ) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصى فى هذه الجملة ولم يتعرض له اشارة الى أنه محل للترك والعفو كرما فيجوز شرعا أن يعفو عنه وبه يعلم أن محل الخلاف فى اثابة العاصى هل هى جائزة شرعا أو عقلا لا غير العفو وأما العفو فهو جائز واقع (قوله الجائز الآخر) مفعول اختار (قوله الاليم) أليم فعيل اما بمعنى مفعل بكسر العين اى المؤلم بكسر اللام واما بمعنى مفعل بفتح العين اى المؤلم بفتح اللام ويكون كناية عن شدة الالم حتى كان العذاب هو المؤلم بفتح اللام (قوله للجرم) اى الكائنين للجرم (قوله لاقسام الحكم العقلى) اى للضرورى من أقسام الحكم العقلى لا للنظرى منها لان كل ما ذكره من ثبوت احدهما لا بعينه أو ثبوت احدهما بعينه أو نفيهما فهو ضرورى وقوله لاقسام الحكم العقلى على حذف مضاف اى لاقسام متعلق الحكم العقلى وهو النسبة التامة وقوله أن يمثل بهما اى بنسبتهما للجرم وبهذا

واتضح بهذا ان الاقسام الثلاثة قد تفرعت الى ستة أقسام من ضرب ثلاثة فى اثنين اذ كل قسم منها فيه قسمان وانما قيدنا الصحة بالعقل فى حق الجائز فقلنا فيه مايصح فى العقل ليدخل فيه نحو جواز العذاب فى حق المطيع فان العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه فى حقه بمعنى انه لو وقع كل منهما لم يلزم من وقوعه نقص فى حقه تعالى ولا محال البتة اما الشرع فقد بين ان الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمومن المطيع احد الامرين الجائزين فى حقه تعالى وهو الثواب والنعيم المقيم كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر وهو النار والعذاب الاليم واعلم ان الحركة والسكون للجرم يصح ان يمثل بهما لاقسام الحكم العقلى الثلاثة

اندفع ما يقال ان فى كلامه تدافعا لان قوله أولا واعلم أن الحركة والسكون يصح أن يمثل بهما لاقسام الحكم العقلى يقتضى أنهما من أقسام الحكم العقلى وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلا وقضية قوله فان الواجب ثبوت احدهما الخ أن الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف (قوله فالواجب العقلى ثبوت الخ) كان المناسب للشارح ان يفرض الاقسام الثلاثة امافى جانب الثبوت بأن يقول فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه والمستحيل ثبوتهما معا والجائز ثبوت احدهما بعينه أوفى جانب النفى بأن يقول فالواجب نفى احدهما لا بعينه والمستحيل نفيهما معا والجائز نفى احدهما بالخصوص والشارح قد لفق بين جانب الثبوت والنفى فاعتبر النفى فى جانب المستحيل واعتبر الثبوت فى جانب الواجب والجائز وانما كان ثبوت أحدهما بعينه أو نفيه جائزا لان العقل يجوز وجود ذلك الاحد المعين ويجوز عدمه وانما كان ثبوتهما او نفيهما محالا لان ثبوتهما يؤدى لاجتماع الضدين المؤدى لاجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة ولان نفيهما يؤدى لعرو الجرم عن الحركة والسكون وهو محال فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا بعينه واجبا (قوله أحدهما لا بعينه) يعنى أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم احدهما المتحقق فى هذا وهذا ويحتمل ان المراد به ماصدق عليه ذلك المفهوم اى الفرد الخارجى غير المعين (قوله واعلم أن معرفة الخ) معرفة اسم أن وخبرها قوله مما هو ضرورى وقوله وتكريرها امابالرفع مبتدأ خبره قوله تأنيس اوعلى حذف مضاف اى ذو تأنيس اوان تأنيس مبتدأ خبره محذوف اى فيه تأنيس والجملة خبر تكريرا والجملة على كل حال معترضة بين المبتدا والخبر وامابالنصب عطفا على معرفة وقوله تأنيسا بالنصب مفعول لاجله اى تكريرها الاجل التأنيس وهذا انما يصح على نسخة تأنيسا للقلب بالنصب والتنوين وكذا على نسخة تأنيس القلب بالاضافة لاعلى نسخة تأنيس للقلب بالرفع مع التنوين ولام الجر وقوله بأمثلتها متعلق بتكرير والباء للملابسة اى تكريرها تكريرا ملتبسا بأمثلتها من التباس المتعلق بالكسر بجزئى المتعلق بالفتح كما يظهر لك وقوله حتى لا يحتاج الخ يصح فى حتى أن تكون تعليلية للتكرير أو للحكم عليه بأن فيه تأنيسا او بأنه ذو تأنيس على ماسبق ويصح أن تكون غائية للتكرير وأن تكون بمعنى فاء التفريع هذا مايتعلق بهذه العبارة من حيث الاعراب وأما من حيث المعنى فنقول المراد بالمعرفة المعرفة التصورية والمراد بالاقسام الثلاثة الواجب والمستحيل والجائز التى هى أقسام لمتعلق الحكم العقلى الذى هو النسبة التامة او المحكوم به اوعليه على ماسبق والمراد تصور مفاهيم هذه الاقسام الثلاثة لا تصور ماصدقاتها التى بعضها ضرورى وبعضها نظرى والمراد بتكريرها اجراؤها على القلب وملاحظتها كثيرا لا اجراؤها على اللسان والمراد بأمثلتها جزئياتها والمراد بالفكر الذهن والمراد بمعانيها مفاهيمها والمراد بقوله ضرورى انه واجب متعين على كل مكلف والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الاقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يريد الظفر بمعرفة الله وتكريرها اى واجراؤها على القلب كثيرا اجراء ملتبسا بأمثلتها لاجل أن لا يحتاج الذهن فى استحضار معانيها الى كلفة أصلا فيه تأنيس للقلب اوذو تأنيس للقلب وفائدة تأنيس القلب بتكريرها بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بأدنى التفات اليه عند الحاجة له وهذا على جعل حتى تعليلية وأما على جعلها غائية فالمعنى

فالواجب العقلى ثبوت احدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معا عن الجرم والجائز ثبوت احدهما بالخصوص للجرم واعلم ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة أصلا مما هو

ضروري على كل عاقل يريد ان يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هي نفس العقل

وتكريرها بأمثلتها تكريرا مستقرا حتى لا يحتاج الخ فيه تأنيس للقلب وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فالمعنى وتكريرها بأمثلتها فيه تأنيس للقلب ويتفرع على ذلك أنه لا يحتاج الفكر الخ كأن تلاحظ أن الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه كالواحد نصف الاثنين وأن المستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل وأن الجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركا وانما كانت معرفة هذه الاقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لان تصور مفاهيم هذه الاقسام الثلاثة من مبادى علم الكلام فالشروع فيه يتوقف على تصورها لان صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها فاذا كان الشارع في هذا الفن غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفى وبهذا تعلم أن قول المصنف اعلم أن الحكم العقلي الخ مقدمة كتاب لانها ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه لا مقدمة علم (قوله ضروري الخ) اعلم أن الضرورة ان عديت باللام كان معناها اللزوم وعدم الانفكاك كقولك الناطق ضروري للانسان اى لازم له لا ينفك عنه وان عديت بعلى كما هنا كان معناها الوجوب والتأكد وسيأتي أن تلك المعرفة نفس العقل وحينئذ فلا معنى لقوله انها واجب على كل مكلف ولا لقوله يريد الفوز الخ لان تلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز ام لا واجيب بأن المراد بمعرفة الاقسام الواجبة معرفتها من حيث أنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز وحينئذ صح تعلق الوجوب بها والتقييد بقوله يريد الفوز الخ والمراد بالمعرفة الآتية التي هي نفس العقل معرفة تلك الاقسام لا من حيث انها مدلولة لتلك الالفاظ والمراد بالوجوب التأكد لا الوجوب بمعنى ترتب العقاب على الترك (قوله عاقل) اى متصف بشروط التكليف (قوله يريد أن يفوز) اى يظفر (قوله بل قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هي نفس العقل) قيل المراد بالمعرفة في كلامه التي هي نفس العقل المعرفة التصورية اى تصور مفاهيم تلك الاقسام الثلاثة والمراد بالعقل اصل العقل لا العقل الكامل وذلك لان من عنده اصل العقل يعرف أن هنالك أمورا لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الثبوت والانتفاء ككون الجرم متحركا فقط ومن لم يعرف تلك الامور الثلاثة فليس بعاقل أصلا وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارح وارتضاه جماعة من الاشياخ ولا يقال انه يلزم عليه أن أكثر العوام ليسوا بعقلاء لانهم لا يعرفون مفاهيم تلك الاقسام لان المراد بمعرفتها في كلامه معرفتها لا من حيث انها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز والمعرفة بهذا المعنى مركوزة في ذهن العوام وان قصروا عن التعبير عنها بتلك الالفاظ وعن معرفة كون تلك المفاهيم مدلولات لتلك الالفاظ وعلى هذا التقرير يتجه الاضراب في قوله بل قال امام الحرمين الخ وذلك لانه لما ذكر أولا أن معرفة تلك الاقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها مما هو ضروري على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن امام الحرمين أنها نفس العقل وقيل ان المراد بالمعرفة المعرفة التصديقية وان المراد بقول امام الحرمين ان معرفة تلك الاقسام الثلاثة هي نفس العقل ان التصديق ببعض الضروري من تلك الاقسام الثلاثة هو نفس العقل لأنه تصور مفاهيم تلك

فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل والله الموفق ص (ويجب على كل مكلف شرعا)

الاقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظرى منها ولا بكل الضروريات منها بل هو التصديق ببعض الضرورى منها كالتصديق بوجوب افتقار الاثر الى مؤثر وكالتصديق بامتناع اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين وبأنه لا واسطة بين النفى والاثبات وبأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا و كالتصديق بجواز تحرك الجرم تارة وسكونه أخرى وبأن النار محرقة وأن الشمس تطلع كل يوم من المشرق ونحو ذلك والحاصل أن العقل عند امام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضروريات من الواجب والجائز والمستحيل واستدل لذلك بدليل السبر المذكور فى المطولات ولكن الحق أن العقل نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم (قوله فمن لم يعرف معانيها) اى فمن لم يتصور مفاهيمها (قوله فليس بعاقل) اى بل هو مجنون وليس المراد فليس بعاقل عقلا تاما كما سبق (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف على جملة اعلم اذ الاولى انشائية والثانية خبرية ولا يصح عطف الخبر على الانشاء كعكسه وعبر بالمضارع الدال على الاستمرار التجددى دون الماضى اشارة الى أن هذا الوجوب يتجدد بتجدد أفراد المكلفين واعلم أن المضارع يدل بالوضع على الحدوث بعد عدم وبالقرينة كالعدول عن الماضى على الاستمرار التجددى والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعى كما سيقول المصنف (قوله على كل مكلف) انما اتى بكل للدلالة على ان المعرفة واجبة على كل مكلف ولو بالدليل الجملى اذ كل للعموم والاستغراق ومن المستحيل عادة أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلى ودخل فى كل مكلف الانس والجن وكذا الملائكة ان قلنا انهم مكلفون بالايمان وقيل انهم غير مكلفين به لانه ضرورى لهم أى جبلى فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث وعلى هذا القول فلا يدخلون فى قوله كل مكلف وعلم من هذا أن المعرفة ولو بالدليل الجملى وهو المعجوز عن تقريره ورد شبهه فرض عين وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلى وهو المقدور على تقريره ورد الشبه عنه فهو فرض كفاية (قوله شرعا) منصوب اما على الحالية أى حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لا عقليا واما على التمييز أى من جهة الشرع لا من جهة العقل واما على أنه مفعول مطلق أى وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما باسقاط الخافض اى بالشرع والمراد بالشرع هنا بعثة احد من الرسل لا الاحكام الشرعية لانه يصير المعنى عليه ويجب على كل مكلف بالاحكام ومن جملة الاحكام الوجوب على كل مكلف ولا معنى له والقصد بقوله شرعا الرد على المعتزلة حيث قالوا ان وجوب المعرفة على كل مكلف بالعقل وقضية التقييد بشرعا أن هذا القيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع ان جميع الاحكام لم تثبت عند اهل السنة الا بالشرع ولم تستفد الا منه فلا حكم لله فى شئ قبل الشرع عندهم والحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وخالفت المعتزلة فى ذلك فقالوا ان الاحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به والشرع مؤكد للعقل وذلك لانهم يقولون الحسن والقبح عقليان فالحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فما أدرك العقل حسنه فهو اما واجب أو مندوب وما أدرك قبحه فهو اما حرام أو مكروه واذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى جميع الاحكام لا فى خصوص المعرفة فكان الاولى للمصنف

حذف

ان يعرف مايجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة السلام) ش يعني انه يجب شرعا على كل مكلف وهو البالغ العاقل ان يعرف

حذف هذا القيد وهو قوله شرعا ولذلك أسقطه في الكبرى (قوله أن يعرف) اى أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل (قوله مايجب) ما من صيغ العموم والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية فما قام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلا وما لم يقم عليه دليل وجبت معرفته اجمالا فاندفع ما يقال ان مايجب لمولانا من الكمالات اى الصفات الوجودية لا يتناهى ويستحيل عليه أضدادها وما لا يتناهى لا تتأتى معرفته لان معرفة الشئ بعينه تقتضى تناهيه وبهذا سقط قول بعضهم لابد في الكلام من حذف مضاف تقديره بعض مايجب وبعض مايستحيل وبعض مايجوز والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلي وهو عدم قبول الانتفاء وبين قوله يجب مع قوله أولا ويجب الجناس التام (قوله في حق مولانا) أي لذات هي مولانا فالحق بمعنى الذات وفي بمعنى اللام والاضافة للبيان وقيل ان المراد بالحق مايجب له من الكمالات فالظرفية من ظرفية الخاص في العام وقيل ان حق مقحمة وفي بمعنى اللام ويرشد لذلك قول المصنف فيما يأتي فمايجب لمولانا ولم يقل فمايجب في حق مولانا (قوله ومايستحيل وما يجوز) أي مايستحيل في حق مولانا ومايجوز في حق مولانا فحذف متعلقهما لعلم به مما قبله هذا على القول بعدم صحة التنازع في المتوسط وأما عليه فيكون قوله في حق مولانا تنازعه ماقبله ومابعده (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) اى ويجب عليه ان يعرف مثل ذلك في حق الرسل وجوبا كالوجوب السابق في كونه بالشرع لا بالعقل (قوله مثل ذلك) أى مثل المذكور من الواجب والمستحيل والجائز في حقه تعالى الا أن الواجب في حق الله تعالى الغالب فيه وهو ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلي والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله شرعي والواجب في حق الرسل الغالب فيه وهو ماعدا الصدق دليله شرعي والنادر فيه وهو الصدق دليله قيل عقلي وقيل وضعي وقيل عادي وهو المعتمد لما يأتي من أن دلالة المعجزة على صدق الرسل المعتمد أنها عادية وقيل انها عقلية وقيل انها وضعية وانما لفظ مثل لانه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والمستحيل والجائز في حق الله هي عين الواجب والجائز والمستحيل في حق الرسل مع أنها غيرها (قوله في حق الرسل) يقال في حق هنا ما تقدم وسكت عن الانبياء مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الاحكام الآتية فانها خاصة بالرسل والقول بأنه سكت عنهم مراعاة لكون الرسل أخص ومعرفة الاخص تستلزم معرفة الاعم سهو لانه بعد تسليم الاستلزام على الاطلاق لا يفيد أن ماثبت للاخص يثبت للاعم والكلام فيه ألا ترى أن الرسل يثبت لهم بالشرع التبليغ الذى أوحى اليهم ولم يثبت ذلك للانبياء (قوله يجب شرعا) فيه اشارة الى أن قول المتن شرعا من متعلقات قوله يجب لا قوله مكلف (قوله وهو البالغ العاقل) هذا ظاهر في النوع الانسانى دون الجن والملائكة لان الجن مكلفون بالاجماع من أصل الخلقة وأولهم على المشهور ابليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده امابسماع كلام الله او بخلق علم ضرورى فيه أو بوصول دعوة رسول الانس اليه وأما الملائكة ففى تكليفهم خلاف مشهور فعلى القول بتكليفهم فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام من الله او بخلق علم ضرورى فيهم أو بارسال بعضهم الى بعض وتوقف التكليف على ارسال الرسل انما هو بالنسبة لتكليف الانس فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى

نبعث رسولا عام مخصوص وظهر من هذا أن المراد بالشرع فى قول الاصوليين لا حكم قبل الشرع بلوغ الدعوة باحد الطرق المذكورة كذا ذكره العلامة يس ولم يزد الشارح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط فى التكليف لا بد منه نظرا الى أن دعوته عليه الصلاة والسلام عمت كل أحد حتى من كان وراء السد او أنه مشى على قول من يرى أن الدعوة لا تشترط فى التكليف بالعقائد بعد أول رسول لان العقائد مجمع عليها بين الرسل ومن هذا يعلم أنه لا يصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لا معرفة عندهم بالعقائد لكونه من أهل الفترة وانما تنفع الفترة فى عدم الاحكام الفرعية وحاصل ما فى المسئلة أنه وقع خلاف هل يكفى فى التكليف بالعقائد بلوغ دعوة اى نبى كان أولا بد من بلوغ دعوة نبى زمانه قولان فقيل بالاول نظرا الى أنه لا فترة فى العقائد بخلاف الفروع وقيل بالثانى نظرا الى أن فيها الفترة كالفروع وسكت المصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة انما تجب على البالغ العاقل المتأهل للنظر نظرا الى أن كل أحد فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلى وهو متيسر لكل أحد (قوله ماذكر) اى من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله وفى حق الرسل (قوله لانه) اى المكلف وقوله بمعرفة ذلك اى بمعرفة ماذكر من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله تعالى وفى حق رسله والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو قوله يكون مؤمنا والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه بمعرفة ذلك واعلم أن الايمان قيل هو المعرفة اى الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بأن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله وأن ماجاء به حق وقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والمراد بحديث النفس قولها آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به الواقع ذلك منها بعد المعرفة اذا علمت ذلك فاعلم أنه ان حملنا الايمان فى كلام الشارح على المعرفة كانت الباء فى قوله بمعرفة ذلك للتصوير أو للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه المصور بمعرفة ذلك أو بسبب معرفته ذلك فالمعرفة سبب فى كونه مؤمنا لا للايمان حتى يشكل بأنه يلزم اتحاد السبب والمسبب فهو على نمط أن بالقدرة يكون قادرا وان حملنا الايمان فى كلامه على حديث النفس التابع للمعرفة كانت الباء ظاهرة فى أنها للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا أى محدثا لنفسه بما عرفه بسبب معرفته فالمعرفة سبب فى الايمان اى سبب عادى لان الشأن أن من عرف شيأ وجزم به يحدث به نفسه لا عقلى اذ لا يلزم من المعرفة الايمان اى حديث النفس ألا ترى أن الكفار الذين كانوا فى زمنه عليه الصلاة والسلام كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم ويعتقدون اعتقادا جازما انه رسول الله ومع ذلك لم يحصل منهم ايمان بالمعنى المذكور اى حديث النفس وقولها رضيت بما جاء به لما عندهم من العناد والانفة وتفسير الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل ان قلنا ان المقلد مؤمن وعليه فيكون أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد وتفسير لاصله ان قلنا ان المقلد غير مؤمن فتدبر (قوله على بصيرة فى دينه) البصيرة فى الاصل معرفة الحق بالدليل والمراد منها هنا مجرد المعرفة وهو حال من قوله مؤمنا اى حالة كونه كائنا على معرفة اى متلبسا بالمعرفة فى دينه وحاصله ان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه ومتلبسا بالمعرفة فى دينه اى لاصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله تعالى وفى حق رسله (قوله اشارة الى أن المطلوب فى عقائد الايمان

ماذكر لانه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لايمانه على بصيرة فى دينه وانما قال يعرف ولم يقل يجزم اشارة الى أن المطلوب فى عقائد الايمان المعرفة وهى

المعرفة ولا يكفى فيها التقليد) بيان أخذ ذلك منه أنه لما حكم على معرفة عقائد الايمان بالوجوب علم أن ما عدا المعرفة من التقليد فى العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لا يكفى فى الخروج من عهدة الطلب ويكون الشخص بذلك آثما (قوله الجزم) خرج عنه الشك والظن والوهم (قوله المطابق) اى المطابق متعلقه وهو النسبة المنعقدة اذ المطابقة انما تعتبر بين النسبة المنعقدة وبين النسبة التى فى نفس الامر وهو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الفلسفى قدم العالم فان نسبته المعتقدة غير مطابقة لما فى الواقع (قوله عن دليل) اى الناشئ ذلك الجزم عن دليل اى اوضرورة كالجزم بأن الواحد نصف الاثنين وكالجزم بأن هذا جدار أو حجر الناشئ ذلك عن وقع بصره عليه من غير قصد ففى كلام الشارح حذف الواو مع ما عطفت أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع البصر والالزم أن يكون الحد الاول غير جامع والحد الثانى وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل ولا حاجة لهذا لان ماذكر من التعريف انما هو تعريف للمعرفة المطلوبة فى هذا المقام وهى معرفة الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله وفى حق رسله وهى لا تحصل الا عن دليل وليس شئ منها ضروريا وهذا لا ينافى أن المعرفة مرادفة للعلم وأن منها ما يكون ناشئا عن دليل ومنها ما يكون عن ضرورة لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت (قوله ولا يكفى فيها التقليد) اى ولا يكون التقليد فى عقائد الايمان كافيا فى الخروج من الاثم بحيث ان المقلد فيها لا يعاقب وجزمه هنا بأن التقليد فى العقائد غير كاف فى الخروج عن الاثم لا ينافى ماسيذكره من الخلاف لان عدم الاكتفاء فى الخروج عن الاثم أعم من كونه مؤمنا عاصيا أو غير مؤمن لان الاثم هنا صادق بأن يكون كفرا أو غير كفر وحاصل ماذكره من الخلاف أقوال ثلاثة قيل ان المعرفة فى العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا فان قلد فيها كان مؤمنا عاصيا وقيل ان محل وجوبها وجوب الفروع ان كان فيه أهلية للنظر والا فلا تجب وعلى هذا فالمقلد ان كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمنا عاصيا وان لم يكن فيه اهلية كان مؤمنا غير عاص وقيل ان المعرفة فى العقائد واجبة وجوب الاصول وحينئذ فالمقلد كافر لانه متى قيل هذا الشئ واجب وجوب الاصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا والمصنف اعتمد القول الاخير فى الكبرى ولكنه غير مسلم والحق القول الثانى وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع ان كان فيه أهلية وأما القول الاول المقيد أن المقلد عاص مطلقا فهو مبنى على القول بجواز التكليف بما لا يطاق او أنه مبنى على أن كل مكلف فيه أهلية للدليل الجلى (قوله ولا يكفى فيها) اى فى عقائد الايمان التقليد اى وأما الفروع فيكفى فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد المجتهد فيها والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما فى نفس الامر بخلاف الفروع فانه لا يشترط فيها المطابقة لما فى نفس الامر لان الذى أفاده المجتهد المقلد بالفتح انما هو حكم ظنى يحتمل أن يكون مطابقا لما فى نفس الامر ويحتمل أن يكون غير مطابق فأولى من قلده فيه ولا يلزم من كون المقلد فى الفروع جازما أن يكون أرقى حالا من المجتهد الذى قلده لان ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذى قلد فيه وان لم يكن مطابقا لما فى نفس الامر بخلاف المجتهد فان ذهنه لازدحام الادلة فيه لا يجزم

الجزم المطابق عن دليل ولا يكفى فيها التقليد وهو الجزم

بالحكم بل يظنه ان قلت اذا كان الحكم الذى استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع قلت محل كون الخطا لا يتبع اذا قطع بأنه خطأ وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (قوله فى عقائد الايمان) لا حاجة له مع قوله فيها (قوله بلا دليل) متعلق بالجزم اى الجزم المتلبس بعدم الدليل (قوله والى وجوب المعرفة الخ) أنت خبير بأن المعرفة ليست فعلا على الصحيح بل كيف لانها من قبيل المعارف والعلوم وحينئذ فلا يتعلق بها الايجاب نعم يتعلق بتحصيلها بمباشرة الاسباب ورفع الموانع (قوله وعدم الاكتفاء بالتقليد) اى فى الخروج من الاثم كان اثم كفر أو عصيان والمراد الاثم ولو فى الجملة اى فى بعض الاحوال وحينئذ فقوله وعدم الاكتفاء بالتقليد صادق بالاقوال الثلاثة الآتية وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان اريد عدم الاكتفاء بالتقليد فى الخروج من اثم العصيان الحاصل للمقلد مطلقا ناسب القول الاول دون الثالث وان اريد عدم الاكتفاء بالتقليد فى الخروج من اثم الكفر ناسب القول الثالث دون الاول وان اريد عدم الاكتفا بالتقليد فى الخروج من اثم الكفر واثم العصيان الحاصل للمقلد كان فيه اهلية للنظر ام لا ناسب القول الاول والثالث دون الثانى المفصل فتأمل (قوله جمهور اهل العلم) ظاهره من المتكلمين ومن غيرهم كالفقهاء والمحدثين وهو كذلك بدليل ذكره مالكا مع أنه ليس من المتكلمين لان المراد بهم العلماء الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها والشبه التى اوردها المبتدعة انما صدرت منهم بعد الائمة الاربعة كذا قيل وقد يقال بل الظاهر أنه اراد بجمهور اهل العلم من المتكلمين وليس فى كلامه ما يقتضى أن مالكا من المتكلمين بل بعد ما عزاه لهم عزاه لمالك ايضا تقوية لانه امام جليل (قوله كالشيخ الاشعرى) اسمه على وكنيته ابو الحسن وهو مالكى المذهب كالباقلانى وأما امام الحرمين فهو شافعى (قوله المقلد مؤمن الا أنه عاص) اى فتكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها أثم وظاهر هذا القول كان المقلد فيه اهلية للنظر او لا فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير جائز ورد بأنا لا نسلم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع فى أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق لان صاحب هذا القول يرى أن الاهلية حاصلة لكل احد لان المطلوب الدليل الجلى الذى تحصل معه الطمأنينة بحيث لا يقول العارف له سمعت الناس يقولون شيأ فقلته والدليل الجلى متيسر لكل احد وهذا القول مبنى على أن اصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد كما سبق وبهذا يندفع ما اورده يس هنا (قوله التى ينتجها الخ) وصف كاشف (قوله النظر الصحيح) هو ما كان صحيح المادة والصورة محتويا على شروط الانتاج (قوله وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصى الخ) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد (قوله المقلد ليس بمؤمن أصلا) اى بل هو كافر وليس المراد أنه منزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة فى المؤمن العاصى انه يخلد فى عذاب غير عذاب الكفر اذ لا قائل بذلك فى المقلد كما قاله ابن عرفة وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكفره فانه موجود فيحمل كلام الشارح عليه وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الاصول فمن لم يحصلها يكون كافرا وهذا القول مبنى على ان النظر شرط فى الايمان وان الايمان

المطابق فى عقائد الايمان بلا دليل والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ ابى الحسن الاشعرى والقاضى ابى بكر الباقلانى وامام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك ايضا ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن الا انه عاص بترك المعرفة التى ينتجها النظر الصحيح وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصى الا اذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن اصلا

المعرفة او حديث النفس التابع للمعرفة على ماسبق ومهما انتفى الشرط انتفى المشروط (قوله وقد أنكره بعضهم) أى وقد أنكر القول بعدم ايمان المقلد بعضهم وهذا خلاف ماصححه فى شرح الكبرى من كفره وادعى الاجماع عليه وقد علمت ماهو المعتمد من تلك الاقوال واعلم أن الخلاف فى المقلد فى كفره وعدم كفره انما هو بالنسبة لنجاته وعدمها فى الآخرة لانه فى الدنيا لاقائل بأنه يعامل معاملة الكافر بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا قال الشاوى وهذا الخلاف الذى فى المقلد بعكس الخلاف الذى فى المعتزلة فى أنهم كفار أو مؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى هل تجرى عليهم أحكام الكفار فى الدنيا ام لا وأما فى الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون فى النار وتأمله (قوله ولامام الحرمين الخ) لما كان كلام امام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لما نقله المصنف عن الجمهور من الخلاف فى ايمان المقلد أتى به ثم اعتذر عنه بما بين بل المخالفة حيث قال قلت الخ (قوله يسعه للنظر فيه) الضمير المستتر فى يسعه للزمان والبارز لمن عاش والجملة صفة لزمن والرابط الضمير المستتر وفى بعض النسخ يسعه النظر من غير لام جر وهى مشكلة الآن يقرأ النظر بالنصب بنزع الخافض أى يسعه للنظر (قوله ونظر) أى وعرف (قوله وان لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه) ظاهره ولو كان عنده اعتقاد لكونه مقلدا وهذا صريح فى أن المقلد كافر اتفاقا فيخالف ماتقدم له من الجزم بالخلاف فى كفره وعدم كفره ثم ان ماذكره من عدم صحة الايمان فى هذا القسم مقيد بما اذا كان تركه للنظر اختيارا ولم تحصل له المعرفة بالهام من الله (قوله ففى صحة ايمانه قولان) انما لم يحكم بكفره قطعا للشبهة القائمة فانه قد يقال انه لما لم يعش زمانا يسع النظر واخترمته المنية تبين عدم الوجوب عليه (قوله والاصح عدم الصحة) أى نظرا للتقصير بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب ونظير ذلك فى الجملة المرأة فى نهار رمضان تصبح مفطرة وهى طاهر ثم تحيض فى يومها ذلك فانها عاصية وان ظهر انه لم يمكنها اتمام الصوم (قوله ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لاجزم عنده بعقائد الايمان أصلا) اى والذى جرى فيه الخلاف فيمن عنده جزم فقوله ولعل الخ جمع بين كلام امام الحرمين وماقبله وانما ترجى الشارح ولم يجزم بذلك لاحتمال كلام الشامل أن يختص بمن لاجزم عنده كما قال الشارح وأن يعم فيه بحيث يشمله ويشمل المقلد الجازم هذا وفى كلام الشارح شئ وذلك لان من لاجزم عنده صادق بالظان والشاك فى العقائد والمتوهم لها والمعتقد لضدها وخالى الذهن عنها لكونه نشأ بعيدا عن اهل الاسلام بالمرة وهذا وان ظهر فى القسم الثانى وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر وترك لايظهر بالنسبة للقسم الاول وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر ونظر لان هذا عنده جزم فلا يصح أن يحمل على من لاجزم عنده الصادق بالخمسة المتقدمة ولايظهر أيضا بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالايمان وذلك لان من عاش بعد البلوغ زمنا لايسعه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض النظر أو أعرض عن النظر فيه بالمرة ولم يحصل عنده جزم بالعقائد بل ظنها أو شك فيها أو توهمها أو جزم بضدها أو كان خالى الذهن عنها كيف يقال بصحة ايمانه بل هذا كافر قطعا وأجيب بأن المراد بقوله ولعل هذا التقسيم اى ولعل بعض هذا التقسيم وهو القسم الثانى والثالث والرابع فيمن لاجزم عنده بدليل أن الاول عنده جزم

وقد أنكره بعضهم ولامام الحرمين فى الشامل تقسيم المكلفين الى أربعة أقسام فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه للنظر ونظر لم يختلف فى صحة ايمانه وان لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه ومن عاش بعده زمنا لايسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر لم يختلف فى صحة ايمانه وان أعرض استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من النظر ففى صحة ايمانه قولان والاصح عدم الصحة قلت ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لاجزم عنده بعقائد الايمان اصلا

ويراد بالايمان فى الثالث والرابع على احد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذة بالكفر فلا ينافى أنه كافر فى الواقع ولاغرابة فى عدم مؤاخذة من اعتقد الضد والشك ونحوه لانه لما ضاق الزمان عليه ولم يتسع للنظر غاية امره أن يكون كأهل الفترة وهذا الجواب الذى ذكره الشارح بعيد فالاحسن أن يحمل كلام امام الحرمين على المقلد الجازم كما فى الذى قبله ويكون ماذكره امام الحرمين من عدم الخلاف فى كفر المقلد طريقة والذى قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى فلاهل هذا الفن طريقتان طريقة تحكى الخلاف فى ايمانه وكفره وطريقة تحكى الاتفاق على كفره كذا قرر شيخنا العلامة العدوى وذكر الشيخ الملوى ما حاصله أن تقسيم امام الحرمين يحتمل أن يكون فى المقلد والغافل والساهى والذاهل ليخرج معتقد الضد والشاك أى أنهم اما أن ينظروا ونظروا كما لا زال به التقليد والغفلة والسهو والذهول واما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان الى آخر ما ذكره امام الحرمين وتكون حكاية الاجماع على كفر المقلد طريقة لامام الحرمين (قوله ولو بالتقليد) هذا من مدخول النفى اى فمن كان جزمه ولو بالتقليد منتفيا (قوله وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم ثم ان المراد غير الجمهور من المتكلمين ولا يعترض بجعله ابن أبى جمرة ومن بعده من المتكلمين مع أنهم ليسوا منهم لانه ليس فى كلامه ما يقتضى أنهم منهم بل بعد ما ذكر غير الجمهور ذكر بعض الصوفية والفقهاء تقوية لاصحاب هذا القول (قوله الى أن النظر) اى ومثله المعرفة التابعة له (قوله ليس بشرط فى صحة الايمان) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور المتقدمة وقوله بل وليس بواجب أصلا رد للقول الاول والثانى من أقوالهم (قوله وانما هو) أى النظر من شروط الكمال فقط أى ومثله المعرفة التابعة له فتكون المعرفة على هذا مندوبة وقوله فقط اسم فعل معناه انته عن ذكر غيره فلا تقل انه شرط فى صحة الايمان ولا فى الخروج عن الاثم مطلقا ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه بل قل انه غير واجب أصلا بل شرط كمال (قوله وانما هو من شروط الكمال) أى انه مندوب وقضية مقابلة هذا القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الاجمالى فان أتى بالتفصيلى فهو فى ضمنه وزاد خيرا واما الدليل التفصيلى فهو فرض كفاية على الامة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالندب ولا ينبغى أن يقال على القول بالندب ان الدليل الجلى مندوب على العين والتفصيلى مندوب على الكفاية بقى شئ وهو أن ظاهر هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب فى حال فيقتضى أن التقليد هو الواجب ابتداء وحينئذ فلو تركه ابتداء ونظر حرم عليه النظر ولا يكون آتيا بمندوب الا أن يقال انه من شروط الكمال عند وجود التقليد وأما عند عدمه فله جهتان فهو حرام من جهة أن فيه تركا للتقليد الواجب أولا وواجب من جهة انه تأدى به ما هو أولى مما يتأدى بالتقليد اه يس (قوله يدل عليه الكتاب والسنة) اى فقد ورد فيهما الامر بالنظر فى مواضع كثيرة والامر اذا أطلق ينصرف للوجوب وكثرته تفيد القطع بالوجوب والوجوب يحتمل للشرطية وغيرها اذ الوجوب أعم منها والاعم لا اشعار له بأخص معين ولذا قال مع التردد الخ (قوله وجوب النظر) اى الموصل لمعرفة العقائد ومثله المعرفة بها لانها تابعة له والتابع يعطى حكم المتبوع (قوله فى كونه شرطا فى صحة الايمان) اى فيكون واجبا وجوب الاصول

ولو بالتقليد وذهب غير الجمهور الى ان النظر ليس بشرط فى صحة الايمان بل وليس بواجب أصلا وانما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولى ابن أبى جمرة والامام القشيرى والقاضى أبو الوليد بن رشد والامام أبو حامد الغزالى وجماعة والحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد فى كونه شرطا فى صحة الايمان أولا

وقوله أولا فيكون واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذى ذكره هنا هو عين ماذهب اليه جمهور أهل العلم سابقا واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع ويوصف به الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بين الصدق والحق بأن المطابقة معتبرة فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع لحكمه (قوله والراجح أنه شرط) يعنى فى صحة الايمان بمعنى أنه لا يوجد الايمان ولا يتحقق الا اذا نشأ عن نظر وأما اذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الايمان ويحصل الخلود فى النار وقد علمت سابقا أن هذا خلاف الراجح وأن الراجح أن النظر واجب وجوب الفروع فى حق من فيه أهلية للنظر وحينئذ فالمقلد الذى فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط وايمانه منج له من الخلود فى النار وأما ان كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص (قوله وقد عزا الخ) أشار بذلك الى ضعف القول بأن النظر ليس شرطا فى صحة الايمان بل شرط كمال وان التقليد كاف فى عقائد الايمان حيث نسبه ابن العربى للمبتدعة ولا يخفى مناسبة هذه الجملة للجملة التى قبلها وهى قوله والراجح أنه شرط فهى كالتأكيد فى المعنى لأرجحية كون النظر شرطا فى صحة الايمان (قوله ابن العربى) اعلم أن ابن العربى اثنان وكل منهما أندلسى الاول الذى قيل فيه خزانة العلم وقطب المغرب هو الامام ابو بكر بن العربى الفقيه صاحب العارضة والتفسير والثانى محيى الدين بن العربى الصوفى صاحب الفتوحات المكية وقد يفرق بينهما فيقال فى الاول ابن العربى بأل وفى الثانى ابن عربى بدون أل وكان الاول معاصرا لابن رشد اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتابا له شرحا على العتبية فى الفقه فقال له ابن العربى بم سميت كتابك فقال له ابن رشد سميته بالبيان والتحصيل فقال له ما بينت وما حصلت يا ابن الامة وطرحه له فاتفق بعد ذلك أن ابن العربى ركب البحر فى سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن تغرق فصار ابن العربى يقول يدك يا ابن رشد ويكرر ذلك فرفعت تلك السفينة ولم تغرق وهو المراد هنا فى كلام الشارح (قوله فى كتابه المتوسط) لابن العربى الفقيه ثلاثة كتب فى فن الكلام كتاب كبير وكتاب صغير وكتاب متوسط وقوله فى الاعتقاد بدل من قوله فى كتابه المتوسط أى فى مبحث الاعتقاد (قوله علمكم الله) جملة دعائية (قوله أن هذا العلم) اى العلم بعقائد التوحيد (قوله لا يحصل ضرورة) أى لا يحصل بالضرورة اى لا تكون الضرورة طريقا موصلة اليه فى حق كل المكلفين وهذا لا ينافى أن العلم بالعقائد قد يكون ضروريا بالنسبة لبعض الخواص واعلم أن العلم الضرورى يطلق على ما حصل بغير نظر واستدلال وان حصل بطريق الكسب كعلمك بأن السقف مركب من خشب ومسامير الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختيارا ويطلق على ما حصل بغير اختيار فى طريقه كعلمك بأن هذا الشئ حجر أو جدار حيث وقع بصرك عليه بلا قصد وهذا هو المراد هنا فقوله لا يحصل ضرورة أى اضطرارا من غير قدرة على رفعه (قوله ولا الهاما) الالهام القاء شئ من الخير فى القلب بطريق الفيض ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بأن يراد منه مجرد الالقاء اى ولا يحصل هذا العلم بالقاء الله فى القلب اى ليس القاء الله طريقا موصلا لحصوله واعلم أن المنفى كون الالهام طريقا موصلا لحصوله بالنسبة لكل الناس فلا ينافى أن بعض

والراجح انه شرط فى صحته وقد عزا ابن العربى القول بانه تعالى يعلم بالتقليد الى المبتدعة ونصه فى كتابه المتوسط فى الاعتقاد اعلموا علمكم الله ان هذا العلم المكلف به لا يحصل ضرورة ولا الهاما

الخواص يلقى الله تعالى معرفة العقائد فى قلبه بدون نظر واستدلال (قوله ولا يصح التقليد فيه) اى لا يصح أن يكون التقليد طريقا فيه اى موصلا له (قوله ولا يجوز أن يكون الخبر) اى الكتاب والسنة طريقا موصلا اليه هذا فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها من كل ما يتوقف عليه المعجزة الدالة على صدق الرسل وأما هذه الستة فان طريق العلم بها الخبر كما سيأتى (قوله ورسمه) اى النظر أى تعريفه بالرسم (قوله الفكر) هو حركة النفس فى المعقولات كحركتها فى حدوث العالم أو فى وجود الاله وأما حركتها فى المحسوسات كحركتها فى سقف البيت مثلا فيقال له تخييل وقوله المرتب فى النفس أى المرتب أثره ومتعلقه وهو المقدمات والجنس والفصل ويحتمل أن يراد بالفكر الفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب فى النفس (قوله على طريق) متعلق بقوله المرتب وتلك الطريق هى تقديم الصغرى على الكبرى والجنس على الفصل أو على الخاصة وكون القياس محتويا على شروط الانتاج المذكورة فى فن المنطق واحترز بقوله المرتب عن القضية الواحدة لانتفاء الترتيب فيها فلا تسمى نظرا واحترز بقوله على وجه يفضى الخ عما لو كان الترتيب خارجا عن الاشكال الاربعة أو خاليا عن الشروط المعتبرة فيه كأن يكون من جزئيتين وسالبتين فانه لا يسمى نظرا (قوله يفضى الى العلم) اى يؤدى الى العلم اى ان كانت المقدمات كلها يقينية كما فى قولك العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث أو الى الظن ان كانت المقدمات كلها ظنية أو بعضها ظنيا وبعضها يقينيا كما فى قولك هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل من يدور فى الليل بالسلاح سارق واذا علمت أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن تعلم أن فى التعريف حذف أو مع ما عطفت أو أن المراد بالعلم مطلق الادراك أعم من كونه علما او ظنا بدليل قوله بعد أو غلبة ظن فى المظنونات وما ذكرناه من أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن ظاهر اذا كان المترتب قياسا وان كان المترتب تعريفا أدى الى العلم فقط كما فى قولك فى تعريف الانسان حيوان ناطق فانه يؤدى الى العلم بحقيقة الانسان وهو مجهول تصورى (قوله يطلب به) اى يحصل بذلك الفكر (قوله من قام به) من فاعل يطلب والذى قام به الفكر الذى هو فاعل الطلب النفس او الهيكل الانسانى الذى هو النفس والجسد وفى قوله من قام به اشارة الى أن المعنى انما يوجب حكما لمن قام به خلافا للمعتزلة (قوله فى العلميات) اى فى المسائل التى لا يكفى فيها الا العلم كالعقائد (قوله فى المظنونات) اى فى المسائل التى يكتفى فيها بالظن كالمسائل الفرعية (قوله ولو كان هذا العلم الخ) هذا شروع فى بيان المانع من كون كل من الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا موصلا للعلم بعقائد التوحيد فقوله ولو كان هذا العلم اى العلم بعقائد التوحيد يحصل لكل مكلف ضرورة اى قهرا بدون اختيار (قوله لادرك ذلك جميع العقلاء) اى لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء لانه لا سبب له خاص ولانه لو لم يحصل ذلك العلم فى كل احد مع فرض أنه لا طريق له الا الضرورة للزم التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لانه بمثابة أن يقال افعل يا من هو ملجأ للفعل او يا من لا قدرة له على الفعل اى لكن التالى باطل بالمشاهدة فكذا المقدم ؟ ان قلت ان الملازمة ممنوعة لان السوفسطائية لم يدركوا الضروريات كما مشى عليه المصنف فى شرح مختصر المنطق قلت انه اراد بجميع العقلاء أكثرهم او أن ابن العربى يقول ان السوفسطائية عقلاء

واذكارهم

ولا يصح التقليد فيه ولا يجوز ان يكون الخبر طريقا اليه وانما الطريق اليه النظر ورسمه انه الفكر المرتب فى النفس على طريق يفضى الى العلم أو الظن يطلب به من قام به علما فى العلميات أو غلبة ظن فى المظنونات ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لادرك ذلك جميع العقلاء

قوله ان قلت ان الملازمة الى آخر القولة زيادة مضروب عليها فى المسودة اه من هامش لكن هى ثابتة فى غالب النسخ التى بأيدينا اه مصححه

او الهاما لوضع الله تعالى ذلك فى قلب كل حى ليتحقق به التكليف وايضا فان الالهام نوع ضرورة وقد ابطلنا الضرورة ولا يصح ان يقال انه تعالى يعلم بالتقليد كما قال جماعة من المبتدعة لانه لو عرف بالتقليد لما كان قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع والانقياد اليه من الآخر كيف واقوالهم متضادة ومختلفة

وانكارهم للضروريات عنادهم فلا يلتفت لهم (قوله أو الهاما) أى ولو كان ذلك العلم يحصل بالالهام (قوله لوضع الله الخ) اى لكن التالى باطل بالمشاهدة اذ كثير من الناس مكلفون ولا علم عندهم فالمقدم مثله (قوله كل حى) أراد به البالغ العاقل بدليل قوله ليتحقق به التكليف فهو من اطلاق العام وارادة الخاص (قوله ليتحقق به التكليف) هذا بيان للملازمة وحاصله أن المعرفة مكلف بها ولو انحصر تحصيلها فى الالهام للزم الوضع المذكور أعنى وضع الله العلم بالعقائد فى قلب كل مكلف لاجل أن يتحقق ويحصل التكليف اى أثر التكليف وهو الامر المكلف به كالمعرفة لان التكليف الالزام بما فيه كلفة والا كان التكليف بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منعه (قوله نوع ضرورة) أى نوع من أنواع ذى الضرورة أى نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة لان العلم الضرورى بالمعنى الثانى السابق وهو الحاصل قهرا بدون اختيار صادق على العلم الحاصل بالالهام كما هو صادق على العلم الحاصل بغير الالهام كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وكالعلم بأن هذا الشئ حجرا الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد (قوله وقد أبطلنا الضرورة) أى وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لادرك ذلك جميع العقلاء (قوله ولا يصح أن يقال انه تعالى يعلم بالتقليد) اى لا يصح ان يقال ذلك بحيث يكون التقليد طريقا للعلم بمعرفة الله (قوله كما قال جماعة من المبتدعة) راجع للمنفى (قوله لانه لو عرف بالتقليد) هذا اشارة الى قياس شرطى حذفت استثنائيته وذكر دليلها وحذف أيضا مقدم الشرطية وأصل التركيب هكذا لو كان التقليد طريقا للعلم به لحصل العلم به تعالى بالتقليد لكن التالى باطل فكذلك المقدم أما الشرطية فالملازمة فيها ظاهرة ووجه بطلان التالى الذى هو الاستثنائية أن المقلد لا يخلو اما أن يقلد كل واحد من الناس أو بعضهم وكلاهما لا يصح لانه ان قلد واحدا مثلا دون غيره لزم عليه الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلدين بالفتح وعدم كون بعضهم أولى من بعض باتباع قوله والترجيح من غير مرجح باطل فليكن ما أدى اليه من تقليد البعض دون البعض الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا وان قلد الكل لزم عليه الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد لان أقوال المقلدين بالفتح متنافية اى والجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد باطل فليكن ما أدى اليه من تقليد الكل الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا فالحاصل أن حصول العلم عن التقليد يؤدى اما الى الترجيح بلا مرجح واما الى الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو حصول العلم عن التقليد محال وحينئذ فلا يحصل العلم بالتقليد (قوله لما كان الخ) اى لحصل العلم به لكن التالى باطل لانه اما أن يقلد الكل أو البعض وكلاهما لا يصح لانه ان قلد البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لانتفاء كون قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر فما نافية وقوله وأقوالهم الخ أى وان قلد الكل لزم عليه اعتقاد المتنافيات لان أقوالهم متضادة مختلفة فقوله لما كان قول واحد الخ تعليل لعدم صحة تقليد البعض وقوله وأقوالهم الخ تعليل لعدم صحة تقليد الكل (قوله وأقوالهم) أى المقلدين بفتح اللام كابى الحسن الاشعرى وأتباعه القائلين بان الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته وانه يرى فى الآخرة وكالجبائى وأتباعه القائلين بانه قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات وانه

لايرى في الآخرة وقوله ومختلفة عطف تفسير (قوله كيف يعلم) أي لايعلم فالاستفهام انكاري بمعنى النفي أي لان من لايعلمه لايعلم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره على العلم به ولو كان الخبر طريقا الى العلم به للزم عليه توقف العلم على الخبر فيلزم الدور والحاصل أنه لو كان الخبر طريقا للعلم بالله لزم الدور لان العلم به تعالى يتوقف حينئذ على العلم بأن هذا الخبر خبره تعالى والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف على العلم به تعالى فكل من العلمين متوقف على الآخر وهذا دور وهو محال فما أدى اليه من كون الخبر طريقا الى العلم به محال وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا الى العلم به وهذا في غير السمع والبصر والكلام ولوازمها فانه تعلم بالخبر كما يأتي (قوله ثبت) أي فاذا بطل كون الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا للعلم به تعالى ثبت أن طريقه النظر اى الصحيح المركب من مقدمات يقينية لان النظر قد يطلب به الظن كما مر والمطلوب هنا انما هو العلم اليقيني (قوله وهو أول واجب على المكلف) اى أول واجب وسيلة فلا يعارض قوله بعد ان المعرفة أول الواجبات لان المراد به أنها أول واجب قصدا ان قلت على أن الايمان حديث النفس لايصح أن تكون المعرفة أول واجب قصدا بل هو الايمان فلا يصح الجمع المذكور بين القولين قلت المعرفة مقصد بالنسبة للنظر وان كانت وسيلة للايمان الذي هو حديث النفس (قوله اذ المعرفة الخ) علة لكون النظر أول واجب (قوله فبضرورة تقديمه الخ) فيه ان ضرورة تقديمه عليها انما تقتضي توقفها عليه فقط لا اثبات الوجوب له فضلا عن كون وجوبه قبلها فكان الاولى أن يقول فبضرورة أنها لاتحصل الا به وأنها متوقفة عليه ثبت له صفة الوجوب قبلها لان مالايتم الواجب الا به فهو واجب ثم ان ماذكره الشارح من ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبني على أن مالايتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد فعندنا أمران أمر تعلق بالنظر وأمر تعلق بالمعرفة والتحقيق عند الاصوليين أن مالايتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب المقصد لابوجوب آخر وحينئذ فليس عندنا الا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر فلا يتم قول الشارح ان النظر أول واجب ولا قوله فثبت له صفة الوجوب قبلها (قوله وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الامة ضرورة) هذا مرتبط بقوله اذ المعرفة أول الواجبات اى وانما حكمنا عليها بانها أول الواجبات لان ايجابها معلوم من دين الامة بالضرورة فبعد أن بين وجه كون النظر واجبا شرع في بيان وجوب المعرفة فذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة ومراده بالضرورة الشهرة اى أن وجوبها شائع مشهور بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضروريا أنه أمر بديهي يعرفه الخاص والعام حتى يلزم كفر من انكر وجوب المعرفة وقال انها شرط كمال والتقليد يكفي في عقائد التوحيد (قوله فصل) هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربي وانما فصل بين الكلام السابق واللاحق بلفظ فصل لان الكلام السابق يفيد عدم الاكتفاء بالتقليد والكلام اللاحق يفيد الاكتفاء به (قوله ومع أنا نقول) يحتمل أن الواو زائدة ومع متعلقة بقول الثاني وأن وما دخلت عليه مؤولة بالمصدر والفاء في قوله فان واقعة في جواب شرط مقدر داخلة على قول محذوف اى اذا عرفت ماتقدم فنقول ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد في ربه الحق فهو مؤمن مع قولنا ان المعرفة واجبة الخ اى وقوله

ولايجوز أيضا ان يقال انه يعلم بالخبر لان من لم يعلمه الله تعالى كيف يعلم ان الخبر خبره ثبت أن طريقه النظر وهو أول واجب على المكلف اذ المعرفة أول الواجبات ولاتحصل الابه فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الامة ضرورة (فصل) ومع انا نقول

ان المعرفة واجبة وان النظر الموصل اليها واجب فان بعض أصحابنا يقول ان من أعتقد فى ربه تعالى الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح فى صفاته فانه مؤمن موحد ولكن هذا لا يصح فى الاغلب الا للناظر ولو حصل لغير ناظر لم نأمن ان يتخلل اعتقاده فلا بد عندنا ان يعلم كل مسئلة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد ولا ينفعه اعتقاده الا ان يصدر عن دليل علمه بذلك

مخالف لقولنا اذ مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها ويحتمل أن تكون الواو للاستئناف داخلة على قول محذوف ومع متعلقة بذلك القول المحذوف وأن وما دخلت عليه مؤولة بمصدر وقوله فان بعض أصحابنا الفاء فيه زائدة وان بعض أصحابنا مقول القول المحذوف أى ونقول مع قولنا ان المعرفة واجبة الخ ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فى ربه الحق فهو مؤمن اى وقوله مخالف لقولنا لان مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها فتدبر (قوله ان المعرفة) اى فى عقائد التوحيد واجبة أى ومقتضى ذلك عدم الاكتفاء بالتقليد فيها (قوله ان من اعتقد فى ربه) اى اعتقادا ناشئا عن التقليد كما هو ظاهر السياق لا عن النظر (قوله الحق) اى الاعتقاد الحق اى الصحيح او النسبة الحق اى المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله والثانى اوفق بما تقدم من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك (قوله وتعلق به اعتقاده) اى وتعلق اعتقاده بربه وهذا عطف لازم على ملزوم لانه يلزم من اعتقاده الحق فى ربه تعلق اعتقاده به (قوله على الوجه الصحيح) أى المطابق للواقع (قوله فانه مؤمن موحد) ظاهره من غير اثم يلحقه بناء على أن المعرفة غير واجبة وحينئذ فهذا القائل يقول بعدم وجوب المعرفة وعدم وجوب النظر الموصل اليها وبالاكتفاء بالتقليد (قوله ولكن هذا) اى ما اقتضاه قوله فانه مؤمن موحد من ثبوت الايمان له لا يصح فى الاغلب الخ وهذا الاستدراك من كلام ابن العربى أتى به دفعا لما يتوهم من صحة ما اقتضته عبارة ذلك البعض من ثبوت الايمان له وفى بعض التقارير ترجيع اسم الاشارة للاعتقاد الصحيح فقوله لكن الخ اعتراض من ابن العربى على ذلك البعض (قوله لا يصح) اى لا يثبت (قوله فى الاغلب) قضيته أنه يصح ذلك فى الغالب والمساواة والنادر مع أن القصد أنه لا يصح أصلا فالمناسب حذف قوله فى الاغلب (قوله ولو حصل) اى هذا وهو الاعتقاد الصحيح اى ولو فرض حصوله كما يفرض الحال لغير ناظر الخ وحينئذ فلا يقال ان قوله ولو حصل ينافى ما سبق من أنه لا يصح الاعتقاد الصحيح الا للناظر (قوله يتخلل) اى يتزلزل اعتقاده بعروض ما ينافيه من شك ونحوه بسبب ورود شبهة عليه (قوله فلا بد) اى فيجب أن يعلم الخ وهذا مفرع على ما قبله اى وحيث كان الامر كما ذكر فلا بد الخ فتكون المعرفة واجبة والنظر الموصل اليها واجبا وهو ما قلناه قال الشيخ يحيى فى قوله فلا بد أصله فى الاثبات بد الامر فرق وتبدد تفرق وجاءت الخيل بداد أى متفرقة فاذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما دائما فصار احدهما واجبا للآخر ومن ثم فسر والابد بوجب فاعرف ذلك اه (قوله كل مسئلة) اى وجبت علينا معرفتها (قوله بدليل) اى قطعى وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية والمراد بالدليل ما يشمل الجلى وقوله واحد بيان لاقل ما يكفى (قوله ولا ينفعه اعتقاده الخ) اى وحينئذ فالمقلد كافر عند ابن العربى وقوله ولا ينفعه الخ لازم لما قبله (قوله علمه) يصح أن يكون مصدرا بالرفع فاعلا ليصدر أو بالجر باضافة دليل اليه واضافة الدليل اليه من حيث ان الدليل مفيد له فالاضافة لادنى ملابسة وفاعل يصدر ضمير يعود على الاعتقاد والمراد بالعلم على كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون اظهارا فى محل الاضمار وضمير ينفعه واعتقاده وعلمه

فلواخترم وقد تعلق اعتقاده
بالبارى تعالى كما ينبغى وعجز
عن النظر فقال جماعة منهم
انه يكون مؤمنا وان تمكن
من النظر ولم ينظر قال الاستاذ
ابو اسحق يكون مؤمنا عاصيا
بترك النظر وبناه على أصل
الشيخ أبي الحسن فاما كونه
مؤمنا مع العجز والاخترام
فظاهر ان شاء الله تعالى واما
كونه مؤمنا مع القدرة على
النظر وتركه ففى قوله فيه نظر
عندى ولا اعلم صحته فان قيل
قد أوجبتم النظر قبل الايمان
على ما استقر فى كلامكم

للشخص المعتقد واسم الاشارة فى قوله بذلك عائد على كل مسئلة ويصح أن يكون علم فعلا ماضيا وفاعله ضمير مستتر عائد على الشخص المعتقد والجملة صفة لدليل والضمير البارز عائد على كل مسئلة واسم الاشارة عائد على الدليل ويكون اظهارا فى محل الاضمار ويحتمل أن الضمير البارز عائد على الدليل واسم الاشارة عائد على كل مسئلة والباء بمعنى اللام متعلقة بدليل وفاعل يصدر على كل ضمير يعود على الاعتقاد فتأمل (قوله فلواخترم) مبنى للمجهول اى فلواخترمته المنية اى عاجلته قبل مضى زمان يسع النظر فيه اى ان ماقلناه من أنه لا ينفعه اعتقاده الا أن يصدر عن دليل ظاهر اذا لم يخترم فلواخترم الخ فالضمير فى اخترم ان يعتقد فى ربه الاعتقاد الحق الخ (قوله كما ينبغى) أى على الوجه الذى ينبغى (قوله وعجز عن النظر) يحتمل أن تكون الواو باقية على حالها عاطفة على اخترم من عطف المسبب على السبب اى وعجز عن النظر فى ذلك الزمان الذى اخترمته فيه المنية لاخترام المنية له ويحتمل أن تكون بمعنى او أى فلواخترم قبل ان ينظر أو لم يخترم ولكنه عجز عن النظر بلادة منه فيكون مقابلا لقوله اخترم (قوله فقال جماعة منهم) اى من أصحابنا (قوله وان تمكن من النظر) هذا مفهوم عجز أى وان اخترم وقد كان تمكن قبل الاخترام من النظر بتحصيل مقدمة منه فى ذلك الزمن ولم ينظر وهذا على جعل الواو فى قوله وعجز باقية على حالها وأما على جعلها بمعنى أو فالمعنى وان لم يخترم وتمكن من النظر ولم ينظر (قوله مؤمنا عاصيا بترك النظر) اى فيكون النظر واجبا وجوب الفروع عنده (قوله وبناه) أى وبنى الاستاذ ما قاله على أصل الشيخ أبي الحسن الاشعرى وأصل الشيخ قيل هو ان النظر ليس شرطا فى صحة الايمان وانما هو شرط فى الخروج من الاثم (قوله والاخترام) الواو اما باقية على حالها أو بمعنى أو على ما سبق فى قوله وعجز من الاحتمالين (قوله فظاهر) اى فظاهر صحته وانما قيد بالمشيئة مراعاة لمن يقول انه يجوز التكليف فى العقائد بما لا يطاق وحينئذ فيجوز أن الله تعالى يكلفه ولو مع الاخترام والعجز أو يقال أتى بالمشيئة لعدم الدليل القاطع على ذلك لان المسئلة ظنية ولهذا لم يقيد أولا (قوله وتركه) عطف على القدرة اى ومع تركه (قوله فيه نظر عندى) وجهه ما سبق من أنه لا يأمن من أن يتخلل اعتقاده (قوله ولا أعلم صحته الآن) أى ولا أعلم صحة هذا القول الآن وأتى بذلك دفعا لما قد يتوهم من أنه قد يتغير اجتهاده فيقول ان ايمان المقلد صحيح فيكون الآن عالما بصحة هذا القول كما اتفق للمصنف انه كان أولا يقول بكفر المقلد ثم تغير اجتهاده ورجع للقول بصحة ايمانه والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن وان تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الاستاذ وكافر عند ابن العربى (قوله فان قيل الخ) منشأ هذا السؤال قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها فقوله قد أوجبتم النظر قبل الايمان اى قبل وجوب الايمان وقوله على ما استقر من كلامكم أى على ما فهم من كلامكم وهو قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وفيه أن الذى فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل وجوب الايمان كما قال وقد يجاب بأن المراد بالايمان نفس المعرفة كما هو قول أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة كما هو المعتمد واذا كان النظر واجبا قبل المعرفة التى هى متبوعة للايمان فليكن واجبا قبل الايمان الذى هو

تابع للمعرفة أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة ولكن فى كلامه حذف مضاف والاصل قد أوجبتم النظر قبل سبب الايمان وهو المعرفة وقد تقدم أن المعرفة سبب عادى لحديث النفس لان الشأن أن الانسان اذا اعتقد شيأ اعتقادا جازما ناشئا عن دليل يحدث به نفسه (قوله فاذا دعى المكلف) ببناء الفعل للمجهول وقوله الى المعرفة أى الى سببها وهو الايمان أو الى المعرفة نفسها بناء على أنها الايمان أى فاذا طلب من المكلف الايمان أى تحصيله قال الشيخ الملوى والكلام فى الكافر الاصلى المعاند المجبور على الاقرار أما من أراد الدخول فى الاسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقول له أسلم ثم انظر لان ذلك أدعى له الى النظر (قوله فقال) جواب اذا (قوله حتى أنظر) أى فقال لا أومن حتى أنظر فحتى غائية أو المعنى فقال حتى أنظر فأومن فحتى ابتدائية وهى ومابعدها فى محل نصب مقول القول (قوله فأنا الآن) أى فى هذا الزمان الحاضر (قوله فى مهلة النظر) أى فى سعة النظر أى فى زمن واسع للنظر لاضيق (قوله وتحت ترداده) أى تكراره مرة بعد أخرى أى وبصدد تكريره مرة بعد أخرى (قوله ماذا تقولون) يحتمل أن ما استفهامية مبتدأ وذا اسم موصول خبر ما الاستفهامية وجملة تقولون صلته والعائد محذوف أى ما الذى تقولونه ويحتمل أن مجموع ماذا مركب استفهامى مبتدأ وجملة تقولون خبره (قوله أتلزمونه الاقرار بالايمان) أى بأن يقول آمنت وصدقت بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله فتنقضون أصلكم) أى فتبطلون قاعدتكم (قوله فى أن النظر) فى بمعنى من أى من أن النظر وهو بيان للاصل وقوله قبلها أى قبل المعرفة التى هى الايمان أو التابع لها الايمان على مامر (قوله أم تمهلونه الخ) أى كأن تقولوا له انظر حتى يريد الله الفتح عليك أو حتى يهديك الله للادلة ولوجه الدلالة (قوله الى حد) أى الى أمر محدود كأن يحد بارادة الله الفتح عليه أو بهدايته اياه للادلة ولوجه الدلالة كما مثلنا (قوله يتطاول به المدى فيه) أى يتطاول بالمكلف الزمان فى ذلك أى فى انتظار وقت ذلك الحد كارادة الله الفتح عليه أى أو تمهلونه الى حد يطول عليه فى انتظار وقت ذلك الحد الزمن للجهل بالوقت الذى يحصل فيه ذلك الحد وكأنه قيل أو تمهلونه الى حصول أمر مجهول وقت حصوله وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة (قوله أم تقدرونه) أى النظر وقوله بمقدار أى كثلاثة أيام بأن تقولوا له انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك قر بالايمان (قوله فتحكمون عليه) أى على المكلف (قوله بغير نص) لو قال بغير دليل كان أولى اذ التقدير لا يتعين أن يكون بنص من الشارع بل يجوز أن يكون بطريق القياس وحاصل السؤال أن المكلف اذا طلب منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر فاما أن تلزموه بالاقرار بالايمان فيلزمكم نقض قاعدتكم المذكورة واما أن تمهلوه لمدة مجهولة له فيلزم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة واما أن تمهلوه مدة معينة فيلزمكم الحكم عليه بغير نص وهذا تحكم (قوله فالجواب أنا نقول الخ) حاصل الجواب أنا لا نقول بواحد من هذه الثلاثة بل الشخص المطلوب بالايمان اذا ادعا الامهال الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فاسمعه ونسرده عليه فى الحال فان أظهر الايمان بأن قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذى سرد على حكم عليه بالاسترشاد وان امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج الا أنى

فاذا دعى المكلف الى المعرفة فقال حتى أنظر فأنا الآن فى مهلة النظر وتحت ترداده ماذا تقولون أتلزمونه الاقرار بالايمان فتنقضون أصلكم فى ان النظر يجب قبلها أم تمهلونه فى نظره الى حد يتطاول به المدى فيه أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص فالجواب فانا نقول

لأعتقد ما أتجه تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف (قوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة) أي قبل سبب المعرفة وهو النظر فضعيف أي فباطل بدليل ما ذكره من التعليل بعد أي وحيث كان باطلا فلا نلزمه بالاقرار بالايمان اذا طلب النظر فبطل الشق الاول من الترديد وقوله أما القول الخ هذا تمهيد وتوطئة للجواب الذي ذكره في قوله وأما اذا دعا المطلوب الخ فان هذا هو جواب السؤال في قوله ماذا تقولون الخ (قوله لان الزام التصديق بما) أي بنسبة كالنسبة في قولنا الله واحد ومحمد رسوله وقوله لا تعلم صحته أي مطابقته لما في نفس الامر لان الفرض أنه لا دليل عنده (قوله يؤدي الى التسوية بين النبي والمتنبي) أي بين من كان نبيا بحق ومن يدعي النبوة كذبا أي يؤدي الى أن يسوي بين كل منهما في الايمان به لانه لا يعرف الحق من الباطل والحاصل أن هذا الشخص الذي طلب منه الايمان فقال أمهلوني وطلب النظر لو قلنا له صدق بكذا وكذا من العقائد التي لا يعلم مطابقتها للواقع وألزمناه بذلك لادى ذلك الى أن يسوي بين النبي والمتنبي في الايمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل والتسوية بينهما باطلة فيكون ما أدى اليها من الزام التصديق بما لا تعلم صحته باطلا (قوله وأنه يؤمن أولا) عطف على التسوية أي ويؤدي الى أن يصدق أولا من غير دليل ثم يشرع في النظر عقب التصديق كما دلت عليه الفاء في قوله فينظر (قوله فيتبين له الحق فيتمادى) أي فاما أن يتبين له أن ما صدق به حق وذلك اذا نظر في الدليل من جهة الدلالة فيستمر على ايمانه السابق الذي حصل (قوله أو يتبين له الباطل الخ) أي واما أن يتبين له أن ما صدق به باطل لكونه نظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الايمان الحاصل بالالزام وهو الكفر كما شار له بقوله وقد اعتقد الكفر أي وقد كان معتقد الكفر قبل الايمان الحاصل بالالزام فقوله وقد اعتقد الكفر أي والحال أنه قد اعتقد الكفر بين به ما كان عليه قبل ذلك الايمان الحاصل بالالزام والحاصل أن الزامه التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي الى سلوك طريق مخيفة وهو النظر لان الشخص تارة ينظر في الدليل من جهة الدلالة فيتبين له الحق وتارة ينظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيتبين له الخطأ وسلوك طريق مخيفة لا يصح فما أدى اليه لا يصح (قوله وأما اذا دعا الخ) هذا شروع في الجواب ودعا مبني للفاعل وفاعله المطلوب وبالايمان متعلق بالمطلوب وقوله الى النظر متعلق بمحذوف معمول لدعا أي واذا دعا أي طلب من طلبنا منه الايمان الامهال للنظر هذا هو المناسب لقوله سابقا فاذا دعي المكلف الى المعرفة فقال حتى أنظر الخ (قوله فيقال له ان كنت الخ) اى فيقال لا نمهلك أصلا لا لمدة معينة ولا لمدة محدودة بشيء مجهول وقت حصوله بل ننظر في حاله فان كان غير مخالط لاهل الاسلام يقال له ان كنت تعلم النظر أي الدليل ووجه الدلالة (قوله فاسرده) أي في نفسك أي أجره على قلبك بأن تقول في نفسك العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أن العالم له صانع (قوله ويسرد في ساعة عليه) المراد بسرده عليه ذكره مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له العالم حادث وكل حادث له صانع ويبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط والا كان مقلدا في الدليل فيلزم المحذور السابق في الزام التصديق بما لا تعلم صحته اذ لا فرق في التقليد بين الدليل والمدلول وقوله في ساعة المراد بها القطعة من الزمان وفيه انه يلزم عليه تقدير الزمن فما

أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي الى التسوية بين النبي والمتنبي وانه يؤمن أولا فينظر فيتبين له الحق فيتمادى أو يتبين له الباطل فيرجع وقد يعتقد الكفر وأما اذا دعا المطلوب بالايمان الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فاسمعه ويسرد في ساعة عليه

فان امن تحقق استرشاده
وان أبي تبين عناده فوجب
استخراجه منه بالسيف أو يموت
وان كان ممن ثاقف أهل
الاسلام وعلم طريق الايمان لم
يمهل ساعة ألاترى أن المرتد
استحب فيه العلماء الامهال

فزمنه وقع فيه والجواب ان المراد بالتقدير الذى فزمنه تقدير ماليس بضرورى وهذا تقدير ضرورى لان من لوازم سرد النظر زمنا يقع فيه (قوله عليه) متعلق بسرد (قوله فان آمن) أى فان أظهر الايمان بأن قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذى سردته فى نفسى أو سرد على (قوله تحقق استرشاده) أى حكم له بالاسترشاد أى بالرشاد والهداية للايمان وان كان فى الباطن لم يؤمن (قوله وان أبى) أى امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل الذى سرده فى نفسه أو سرد عليه بعد معرفة أنه منتج كان قال هذا الدليل منتج الا أنى لا أعتقد ما أنتجه (قوله تبين) أى ظهر (قوله استخراجه) أى العناد أو استخراج الشخص من العناد (قوله أو يموت) أى الى ان يموت بالسيف فأو بمعنى الى والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة ويحتمل أن يموت عطف على قوله بالسيف أى انه اذا عاند ثبت اخراج العناد منه اما بالسيف واما بالموت من الله بدون قتل فوجب بمعنى الوجوب الشرعى بالنظر للقتل بالسيف وبمعنى الوجوب اللغوى وهو الثبوت بالنظر لقوله أو يموت ويحتمل أن قوله بالسيف اى بالتهديد بالقتل بالسيف الا أن يموت بدون قتل فاذا مات انقضى امره وبعد هذا كله فما ذكره ابن العربى غير ما هو مذكور فى كتب الفقه وحاصله أنه اذا قبض عليه وكان من الاسرى خير الامام بين قتله واسترقاقه والمن عليه أو الفداء وان لم يقبض عليه وهو غير الاسير فانه يدعى للاسلام أولا ثم لاداء الجزية ثم يقاتل (قوله وان كان الخ) مقابل لمحذوف أى هذا الذى ذكرناه اذا كان الكافر ممن لم يثاقف أهل الاسلام فان كان ممن يثاقف بثاء مثلثة وقاف أى يخالط المسلمين بأن كان ذميا مخالطا لهم ثم حارب وان أعطى الجزية كذا قاله الملوى وحينئذ فلا يخالف ما تقرر فى الفقه والحاصل أن ما مر فى كافر لم يخالط أهل الاسلام بأن كان فى بلاد الحرب وطلبنا منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر وكلامه الآن فى كافر مخالط للمسلمين عالم بطريق الايمان وهى النظر اى الدليل الموصل للمعرفة (قوله لم يمهل ساعة) اى لا وجوبا ولا ندبا بل يقال له اما ان تؤمن اى تصدق بأن ما جاء به الرسول من عند الله حق أو تقتل ولا يقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده فى نفسك والا فاسمعه ولا يقال ذلك ايضا للمرتد لان الاول علم طريق الاسلام وعاند والمرتد حصل له العلم بالنظر الصحيح اولا والفرق بين الاصلى المخالط والاصلى غير المخالط ظاهر وعلم من عبارته انه انما يقال له ان كنت تعلم النظر الخ اذا سأل الامهال للنظر اما اذا لم يسأل حمل على انه معاند فيلجأ على الايمان بالسيف (قوله الاترى الخ) تنظير فيما نحن بصدده من جهة ان كلا لا يمهل وجوبا وان كان ما نحن فيه لا يمهل اصلا والمرتد يمهل ندبا فهو تنظير فى الجملة فان قيل لم امهل المرتد ندبا على كلامه دون الآتى فانه لا يمهل اصلا قلت جوابه ان المرتد عمل بمقتضى المخالطة من الدخول فى الايمان قبل الردة فاذا خرج احتمل ان يكون لشبهة قامت عنده فهو معذور فى الجملة فاستحب امهاله لعله ان يزيلها ويبدل الشك باليقين والجهل بالعلم بخلاف الآتى فان الايمان لم يخالج قلبه وقد تمكن من البرهان القاطع وقد قصر فى دخوله فى الايمان فهو معاند ولو حكما فلذا كان له السيف من غير امهال والحاصل ان الكافر الاصلى محمول على المعاند بخلاف المرتد ويحتمل ان قول الشارح لم يمهل ساعة اى وجوبا وان امهل ندبا وحينئذ فيكون قوله الاترى الخ تنظيرا تاما (قوله استحب فيه العلماء الامهال) هذ قول ضعيف فى المذهب والمعتمد انه يجب امهاله ثلاثة ايام ويستتاب

فيها كل يوم مرة فان رجع للاسلام فظاهر والا قتل (قوله لريب) اى لشك حصل له من شبهة وردت عليه وقوله فيتربص به مدة أى فينتظر به مدة (قوله أن يراجع) أي يبدل (قوله والجهل بالعلم) الجهل معطوف على الشك المعمول ليراجع وبالعلم معطوف على باليقين المعمول ليراجع أيضا ففيه العطف على معمولى عامل واحد وهو جائز والمراد بالجهل الشك وبالعلم اليقين فالعطف مرادف (قوله ولا يجب ذلك) أى امهال المرتد وقد علمت أن المعتمد أنه واجب (قوله بالنظر) متعلق بحصول والباء سببية (قوله أولا) أى قبل الردة واعلم أن قوله وأما اذا دعا الى قوله ألا ترى يظهر منه رد الشق الثانى والثالث فى السؤال كما ظهر رد الشق الاول بقوله أما القول الخ (قوله وكيف يصح لناظر) أى لعاقل وهذا استفهام على وجه الاستبعاد مشوب بالتعجب والانكار على القائل بأن الايمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف فهو بمنزلة تعليل ثان له وكأنه قال أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى الخ ولانه لا يصح لناظر (قوله قبل النظر) أى اى قبل النظر فهو تفسير لقوله أولا (قوله ولا يصح) أى لانه لا يصح وهذا علة لقوله وكيف يصح الخ (قوله فى المعقول) أى فى العقل أى لا يصح بحسب العقل أى لا يصح عقلا ايمان بغير معلوم الصحة ويصح أن يراد بالمعقول الامور المقبولة عقلا أى لا يصح أن يعد فى الامور المقبولة عقلا ايمان بغير معلوم الصحة (قوله بغير معلوم) أى بغير معلوم الصحة (قوله وذلك الذى الخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله ولا يصح فى المعقول الخ وحاصل السؤال أنه قد صح ذلك ووجد كما فى ايمان المقلد فانه ايمان بغير معلوم صحته وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الذى عند المقلد من اعتقاد أن الله واحد ايمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلده يجوز أن يتغير (قوله حسن ظن) من اضافة الصفة للموصوف وفى الكلام حذف مضاف أى فهو سبب ظن حسن بمخبره أى أنه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبره بكسر الباء أى بالشخص الذى أخبره بما حصل له الاذعان به فى نفسه وهو مقلده بفتح اللام كذا قرره شيخنا وفى يس وحاصل الجواب أنه ليس هناك لذلك المرء علم حصل من مقلده بل الحاصل له انما هو ظن حسن فى ذلك الذى قلده وأما الحكم الذى أخذه عنه وقلده فيه فلا يلزم أن يكون جازما فيه ويصح فتح الباء على أنه من الحذف والايصال اى المخبر به (قوله والا فان تطرق) اى والا يكن ما يجده المرء المقلد بسبب حسن ظنه بل كان ايمانا حقيقة على ما قال شيخنا أو بل كان اعتقادا على ما فى يس عن ابن الهمام فلا يصح لانه على تقدير ان تطرق اليه اى الى ما يجده المرء فى نفسه من الاذعان بوحدانية الله (قوله التجويز) أى جواز كونه غير مطابق للواقع بتشكيك مشكك فيه أو غيره أو التكذيب أى كونه كذبا تطرق أى ان طرأ له ذلك ثبت ذلك الطارئ وزال ما عنده من الجزم فلا يكون ما عنده من الجزم ايمانا حقيقة لان شأن الايمان أنه اذا طرأ له ذلك لا يثبت هذا الطارئ وبهذا ظهر لك عدم اتحاد الشرط والجزاء وأن المراد بالتجويز والتكذيب اثره وقد استفيد من هذا الكلام أن اعتقاد المقلد لا يكفى فى حصول الايمان بل لا بد فيه من النظر الموصل للتصديق اليقينى الذى لا يحتمل النقيض (قوله وايضا الخ) راجع لقوله وكيف يصح الخ فهو دليل على عدم صحة القول بوجوب الايمان قبل النظر والحاصل انه اقام على عدم صحة

لعله انما ارتد لريب فيتربص به مدة لعله ان يراجع الشك باليقين والجهل بالعلم ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولا وكيف يصح لناظر ان يقول ان الايمان يجب أولا قبل النظر ولا يصح فى المعقول ايمان بغير معلوم وذلك الذى يجده المرء فى نفسه حسن ظن بمخبره والا فان تطرق اليه التجويز او التكذيب تطرق وأيضا فان النبى صلى الله عليه وسلم

القول

القول بوجوب الايمان قبل النظر دليلا بن دليلا لاعقليا وهو قوله ولا يصح في المعقول الخ ودليلا نقليا وهو قوله وأيضا الخ (قوله دعا الخلق الى النظر أولا) أى فى أول الرسالة وهو ظرف لدعا أى ودعاؤه فى أول الرسالة الخلق الى النظر دون الايمان دليل على أن النظر مطلوب أولا وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الايمان قبل النظر (قوله فلما قامت الحجة به) اى فحين قامت الحجة على النظر فالباء بمعنى على والمراد بالنظر الدليل وعلى هذا يكون المراد بالحجة التى قامت على النظر تبيين النبى صلى الله عليه وسلم ذلك النظر والمراد بقيامه عليه تعلقه به وكأنه قال فحين حصل من النبى صلى الله عليه وسلم تبيين الادلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله ولا يخفى ما فى هذا من التكلف فالاولى أن تجعل الباء فى به للتصوير ويكون المعنى فحين قامت أى حصلت عندهم من دعاهم النبى الى النظر الحجة المصورة بالنظر أى الدليل ويصح أن يراد بالحجة الاحتجاج والباء فى به للتعدية ويكون المعنى فحين حصل الاحتجاج على الخلق بالنظر أى بحصوله عندهم (قوله وبلغ) أى النبى صلى الله عليه وسلم وهو معطوف على قامت (قوله غاية الاعذار) الاعذار قطع العذر والاضافة يجوز أن تكون من اضافة الصفة للموصوف أى الاعذار الغاية وأن تكون حقيقية أى المرتبة العليا من الاعذار (قوله فيه) أى فى النظر ويصح أن تكون فى بمعنى الباء التى للتعدية متعلقة بالاعذار اى بلغ غاية قطع حجتهم بالنظر اى بالدليل الذى بينه لهم وفهموه ويصح أن تكون متعلقة ببلغ وفى سببية اى وبلغ غاية الاعذار بسبب ما بينه لهم من النظر وفهموه (قوله ألا ترى الخ) دليل على كون النبى صلى الله عليه وسلم دعاهم اولا للنظر قبل دعائه للايمان (قوله قال له اعرض على آيتك) اى معجزتك الدالة على صدقك فيما اخبرتنا به التى من جملتها الادلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله ففى قوله اعرض على آيتك دون ان يقول له حق أنظر دليل على ان النظر حصل له قبل دعائه للايمان فتدبر (قوله فيعرضها) بفتح الياء وكسر الراء من عرض (قوله الحق) أى فيظهر له ان ما بينه النبى من الادلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله مطابق للواقع (قوله فيؤمن) اى فيظهر الايمان كان يقول آمنت بما جاء به رسول الله او بما أنتجه هذا الدليل (قوله فيأمن) اى من الهلاك (قوله فيهلك) اى فيستحق الهلاك بالسيف وفى قوله دعا الخلق اولا الى النظر الخ مخالفة لما ذكره العلامة ابن حجر فى شرح العباب من أنه قد تواترت الاخبار تواترا معنويا على أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد فى دعائه المشركين على طلب الاقرار بالشهادتين والتصديق بمدلولهما بل اكتفى بما دون ذلك كما فى حديث معاوية بن الحكم فى الامة السوداء التى أراد عتقها فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت فى السماء فقال لها من أنا فقالت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة اهـ افاده بعضهم (قوله انتهى) اى كلام ابن العربى وقد استفيد منه عدم صحة ايمان المقلد وارتضاه الشارح حيث قال وهو اى كلام ابن العربى حسن (قوله واستشكل القول بأن المقلد الخ) حاصل الاشكال أنه لو صح القول بأن المقلد ليس بمؤمن لزم عليه تكفير اكثر العوام لان اكثر العوام مقلدون لا عارفون كما هو مشاهد لكن التالى باطل لان تكفير اكثر العوام مناف لما علم من ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم اكثر الانبياء اتباعا ولما ورد من ان امته ثلثا اهل الجنة واذا بطل التالى بطل المقدم وثبت عدم صحة القول بأن المقلد ليس بمؤمن وقد يقال لا نسلم بطلان التالى بل العوام

دعا الخلق الى النظر أولا فلما قامت الحجة به وبلغ غاية الاعذار فيه حملهم على الايمان بالسيف ألا ترى ان كل من دعاه الى الايمان قال له اعرض على آيتك فيعرضها عليه فيظهر له الحق فيؤمن فيأمن أو يعاند فيهلك اهـ قلت هذا كلام ابن العربى وهو حسن استشكل القول بان المقلد ليس بمؤمن

كفار لاعراضهم عن النظر المطلوب منهم فهم ليسوا من الامة فضلا عن ان يكونوا معظمها بل هـم عوام وليس ذلك منافيا لما علم ولما ورد لجواز ان يكون العلماء والاقل من العوام اكثر من اتباع الانبياء وانهم ثلثا اهل الجنة واى صاد عقلى يصد عن ذلك لكنه خلاف المتبادر فلذا اجاب الشارح بغيره (قوله وهم) أى أكثر العوام معظم هذه الامة أى امة الاجابة (قوله وذلك) أى تكفير أكثر العوام مما يقدح الخ يعنى واللازم باطل لان ذلك مما يقدح الخ (قوله وورد) عطف على علم وأشار الشارح بهذا لما رواه الترمذى من أن صفوف أهل الجنة تبلغ مائة وعشرين صفا منها ثمانون لهذه الامة (قوله وأجيب بأن المراد الخ) أى وأجيب بمنع الملازمة لان المراد الخ وحاصل الجواب منع الملازمة وسند المنع أن الدليل الذى يجب معرفته على جميع المكلفين انما هو الدليل الجملى وهو حاصل عند العوام فلا يكونون مقلدين بل هـم مستدلون بدليل جملى ومن ثم قال العلامة السعد محل الخلاف فى ايمان المقلد فيمن نشأ بشاهق جبل ولم يخالط أهل الاسلام أما من خالطهم فليس مقلدا نعم لو كان الدليل الذى تجب معرفته على جميع المكلفين الدليل التفصيلى كانت الملازمة مسلمة وقد علمت أن الدليل التفصيلى لم يكلف جميع المكلفين بمعرفته على أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالى بل نقول بموجبه وقوله وذلك مما يقدح الخ محل منع كما سبق وان كان يظهر من كلام الشارح تسليمه (قوله هو الدليل الجملى) اى الدليل الاجمالى وهو المعجوز عن تقريره وعن رد شبهه ويقابله التفصيلى وهو المقدور عليه مما فيه فالجملى بسكون الميم نسبة للجمل بالضم والسكون اى الاجمال وبفتح الميم أيضا نسبة للجمل بضم ففتح لان صاحبه يعتقده جملا غير مفصلة (قوله وهو الذى يحصل) بضم الياء مع تشديد الصاد وكسرها (قوله فى الجملة) انما أتى بذلك اشارة الى أنه ليس كل واحد من المكلفين يحصل له العلم والطمأنينة بالعقائد بالدليل الاجمالى لان بعضهم قد تقوم عنده شبهة فلا يدفعها عنه الا الدليل التفصيلى (قوله العلم) المراد به المعرفة الجازمة والمراد بالطمأنينة الاذعان والقبول (قوله بحيث لا يقول الخ) اى لما عنده من الجزم والاذعان الذى لا يتحول عنه (قوله من تحرير الادلة) أى تخليصها وتنقيحها وتصحيحها بوجود شروط الانتاج فيها وهذا بيان لطريق المتكلمين (قوله وترتيبها) أى ترتيب مقدماتها (قوله ولا القدرة) عطف على معرفة أى ولا يشترط القدرة على التعبير بل المدار على حصول الدليل الجملى فى القلب (قوله من الدليل الجملى) بيان لما (قوله ولا شك أن النظر) أى الدليل (قوله على هذا الوجه) وهو حصول الدليل الجملى فى القلب (قوله لمعظم هذه الامة) أى لمعظم عوام هذه الامة وقوله أو لجميعها أى بل لجميعها أى بجميع عوام هذه الامة وليس المراد معظم نفس الامة وهو جميع العوام لانه لم يبق حينئذ بعد المعظم الا العلماء العارفون فلا يحتاج لقوله أو لجميعها بل لا معنى له وكان يكفى الشارح أن يقول غير بعيد حصوله لاكثر عوام المؤمنين غير أنه لاحظ تفسير المستشكل لاكثر عوام المؤمنين بقوله وهم معظم هذه الامة فأورده احتياطا وزاد فى الاحتياط قوله او لجميعها اى واذا كان لا يبعد حصوله لمعظم هذه الامة فلا يلزم من صحة القول بعدم صحة ايمان المقلد تكفير اكثر العوام كما قال المستشكل (قوله فيما قبل آخر الخ) اى فى الزمن الذى قبل آخر الزمان وهو ظرف لحصول (قوله الذى) نعت لآخر (قوله ولا يبقى فيه) اى فى آخر الزمان

لانه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين وهم معظم هذه الامة وذلك مما يقدح فيما علم ان سيدنا ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر الانبياء أتباعا وورد ان أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة وأجيب بان المراد بالدليل الذى تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملى وهو الذى يحصل فى الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الايمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدرى سمعت الناس يقولون شيأ فقلته ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وترتيبها ودفع الشبه الواردة عليها ولا القدرة على التعبير عما حصل فى القلب من الدليل الجملى الذى حصلت به الطمأنينة ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم هذه الامة أو لجميعها فيما قبل آخر الزمان الذى يرفع فيه العلم النافع ويكثر فيه الجهل المضر ولا يبقى فيه التقليد المطابق

(قوله فضلا عن المعرفة) اى انه لا يبقى فى آخر الزمان تقليد ولا معرفة وعدم بقاء المعرفة اولى بالانتفاء (قوله عند كثير) ظرف ليبقى (قوله ولعلنا ادركنا هذا الزمان) اى وهو الزمان الذى لا يبقى الخ ولعل هنا للاشفاق وهو توقع المكروه لان ادراك هذا الزمان من المكروه ولا للترجى وهو توقع المحبوب قال الشيخ الملوى واذا كان هذا زمان المصنف فكيف يكون زماننا الآن الذى يقع فيه ممن هو مشهور بالعلم ماهو شنيع الاعتقاد فمنهم من يقول ان كلامه تعالى بحروف وأصوات ومنهم من يقول صفات السلوب وجودية ومنهم من يصف الانبياء غير نبينا بانهم ناقصو الكرم والعلم ومنهم من ينسب الكذب للانبياء ومنهم من ينسب النقص لبعض الملائكة كهاروت وماروت ومن كان يصدر عنه هذا فيجب أن لا يؤخذ عنه العلم بل تجب مجانبته (قوله بلا ريب) أى بلا شك (قوله وفى الحديث الخ) دليل لكون آخر الزمان يحصل فيه ماذكر من رفع العلم وثبوت الجهل (قوله أمامة) بضم الهمزة (قوله تكون) أى توجد (قوله مؤمنا) أى ملتبسا بالايمان كان يعتقد حرمة شهادة الزور مثلا (قوله كافرا) أى ملتبسا بالكفر كان يشهد بالزور معتقدا حليته ذلك (قوله أجاره) اى حماه وقوله بالعلم أى النافع بأن يعمل بمقتضاه (قوله وبالجملة الخ) الجار والمجرور متعلق بمحذوف يدل عليه الكلام يقدر بعد الفاء فى قوله فالاحتياط وذلك المحذوف جواب شرط مقدر والمعنى واذا عرفت ما تقرر فنقول بالجملة أى قولا ملتبسا بالجملة أى قولا اجماليا الاحتياط (قوله مايسلكه) أى مايرتكبه ويتعاطاه (قوله لاسيما) لا نافية للجنس وسى اسمها بمعنى مثل وما موصول اسمى بمعنى الذى واقعة على الاحتياط وهى فى محل جر باضافة سى اليها وخبر لا محذوف أى لا مثل الاحتياط فى هذا الامر موجود اى فالاحتياط فى هذا الامر أقوى بحيث لا يماثله فى القوة احتياط والاحتياط الاخذ بالاحوط (قوله فى هذا الامر) اى وهو مايجب لله ومايستحيل ومايجوز ومايجب للرسل ومايستحيل ومايجوز والاحتياط فى ذلك يكون باعتقاده اعتقادا جازما ناشئا عن الدليل (قوله الذى هو رأس المال) أى كرأس المال فشبه الامر المذكور من حيث اعتقاده على الوجه السابق برأس المال بجامع أن كلا ينشأ عنه خير فالامر المذكور ينشأ عنه صحة الفروع كالصلاة والصوم الخ ورأس المال ينشأ عنه الربح بالتجر فيه (قوله وعليه) أى على الامر المذكور من حيث اعتقاده ينبنى أى يترتب كل خير من صحة العبادة ودخول الجنة والتنعم فيها وهذا فى قوة التعليل لما قبله أى وانما كان هذا الامر كرأس المال لانه يترتب عليه كل خير فهو يشير لوجه الشبه (قوله فكيف يرضى) استفهام انكارى بمعنى النفى أى فلا يرضى ذو همة عظيمة فالتنوين للتعظيم (قوله منه) اى فيه والضمير لهذا الامر (قوله مايكدر) أى الامر الذى يكدر مشربه أى شربه والمراد به اعتقاده (قوله من التقليد) بيان لما (قوله ويترك) عطف على يرتكب (قوله للنظر) أى للدليل وقوله الصحيح اى من جهة المادة والصورة (قوله الذى يأمن) صفة لما ذكر من المعرفة والتعلم فقوله معه اى مع ماذكر من الامرين (قوله من كل مخوف) أى من كل أمر يخاف منه (قوله ثم يلتحق معه) أى مع ماذكر من المعرفة والتعلم أى ثم يلتحق بدرجة العلماء حالة كونه مصاحبا لما ذكر من مصاحبة المسبب للسبب والمراد بدرجة العلماء مرتبتهم (قوله فى سلك قوله تعالى) الاضافة للبيان وقوله أنه لا اله الا هو أى بأنه لا اله

فضلا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم فضلا عن كثير من العامة ولعلنا أدركنا هذا الزمان بلا ريب والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وفى الحديث عن ابى امامة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكون فتنة فى آخر الزمان يصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسى كافرا الا من أجاره الله تعالى بالعلم وبالجملة فالاحتياط فى الامور هو أحسن مايسلكه العاقل لا سيما فى هذا الامر الذى هو رأس المال وعليه ينبنى كل خير فكيف يرضى ذو همة أن يرتكب منه مايكدر مشربه من التقليد المختلف فيه ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذى يأمن معه من كل مخوف ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين فى سلك قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو

والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط الآية فلا يتقاصر عن هذه المرتبة المأمونة الزكية الا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة لكن على العاقل أن ينظر أولا في من يحقق له هذا العلم ويختاره للصحبة من الائمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض الحاضر المشفقين على المساكين الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين فمن وجد أحدا على هذه الصفة في هذا الزمان القليل الخير جدا فليشدد يده عليه وليعلم انه لا يجد له والله اعلم ثانيا في عصره اذ من يكون على هذه الصفة او قريبا منها لا يكون منهم في أواخر الزمان الا الواحد ومن يقرب منه على ما نص عليه العلماء ثم الغالب عليه في هذا الزمان الخفاء بحيث لا يرشد اليه الا القليل من الناس وليشكر الله سبحانه الذى أطلعه على هذه الغنيمة العظمى

الا هو لان مادة الشهادة تتعدى بالباء (قوله والملائكة) عطف على الله اى وشهدت الملائكة وأولو العلم أنه لا اله الا هو ففيه حذف من الثاني لدلالة الاول (قوله قائما) حال من الجلالة حال لازمة واعتذر عن انفراده تعالى بالحال دون المعطوفين عليه وان كان مثل جاء زيد وعمرو راكبا لا يجوز بأن هذا انما جاز لعدم الالباس وأخرت الحال عن المتعاطفين للدلالة على علو مرتبتهما وقال ابن هشام التحقيق أن قائما نصب على المدح والمراد بالقسط العدل (قوله عن هذه الرتبة) أى رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح المترتب عليه ما ذكر (قوله ساقطة) أى دنية (قوله خسيسة) أى حقيرة دنية (قوله لكن على العاقل الخ) أى واذا علمت أن التقليد لا يكفي وأنه لا بد من المعرفة والتعلم للنظر الصحيح فلا تتعلم العقائد بأدلتها الا على عارف حق المعرفة لا على كل من يدعى العلم فدفع بالاستدراك ما يتوهم من أنه يتعلم على كل من تصدى للتعليم وهذا شروع في نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين يتلقى عنهم هذا العلم ومن جهة الكتب التي ينبغي تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفن (قوله أن ينظر أولا) أى أن يبحث ويفتش على من يحقق الخ وقوله أولا أى قبل الشروع في هذا العلم (قوله من الائمة) بيان لمن يحقق الخ فمن بيانية مشوبة بتبعيض (قوله بنور البصيرة) البصيرة عين في القلب يدرك بها المعاني كالعين القائمة بالرأس التي يدرك بها المحسوسات ونور البصيرة هو العلم فكأنه قال المؤيدين من الله بالعلم والتأييد التقوية (قوله الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض) أى المعرضين بقلوبهم عن هذا العرض وهو الدنيا أعنى الذهب والفضة وسميت عرضا لزوالها كالعرض فانه لا يبقى زمانين واشار بقوله بقلوبهم الى أن وجود المال في اليد اذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لا ينافي التأييد من الله بالعلم وأنه لا تضر صحبته فقد وجد المال الكثير في يد بعض أكابر الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم واعلم أن الزهد هو الاقتصار في تعاطي الحلال على قدر الحاجة والورع هو ترك المحرمات والشبهات وتعاطي الحلال ولو فوق الحاجة (قوله المشفقين على المساكين) أى الذين لا علم عندهم (قوله الرؤفاء) أى الذين عندهم رأفة وشدة رحمة (قوله على ضعفاء المؤمنين) المراد بهم البلداء الذين لا يفهمون بسهولة (قوله على هذه الصفة) اى المذكورة في قوله المؤيدين الخ والمراد جنس الصفة الصادق بصفات متعددة فلا ينافي أن المذكور صفات لا صفة واحدة (قوله القليل الخير) أى القليل خير أهله اى معرفتهم بالعلوم اى الذى قل فيه أهل المعرفة بالعلوم (قوله فليشدد يده عليه) كناية عن كثرة ملازمته (قوله لا يكون منهم) اى من من فقد راعى معناها فجمع الضمير يعنى أنه لا يوجد في آخر الزمان منهم أى من الذين يكونون على هذه الصفة الا الواحد يعنى مشغولا بتعليم هذا العلم ونشره وهذا لا ينافي أن القطب وأصحابه من أهل الدائرة لا ينقطعون حتى تقوم الساعة كما نص أبو نعيم في الحلية لان الغالب عليهم الخفاء في هذا الزمان فلا يطلع عليهم أحد الا من قل أو المراد لا يكون منهم الا الواحد الخ يعنى في قطر واحد (قوله او من يقرب منه) وهو الاثنان وقوله عليه أى على الواحد الذى على الصفة المذكورة وقوله ثم الغالب عليه مبتدأ خبره الخفاء (قوله على ما نص عليه العلماء) أى اما بالكشف أو من بعض الاحاديث (قوله بحيث لا يرشد اليه) بالبناء للمفعول أى لا يدل عليه (قوله وليشكر الله) عطف على قوله فليشدد يده عليه (قوله الذى

آناء الليل واطراف النهار اذ أظفره مولاه الكريم جل وعز ببعض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة ينفق منه ماشاء وكيف شاء وقل ان ينفق اليوم وجود مثل هذا الا النادر من السعداء واما من يقرأ هذا العلم على من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التى ذكرناها ففاسد صحبة هذا دنيا واخرى أكثر من مصالحها وما أكثر وجود مثل هؤلاء فى زماننا فى كل موضع نسأل الله تعالى السلامة من شر انفسنا ومن شر كل ذى شر بجاه نبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وليبذل المبتدى جهده ان يأخذ اصول دينه من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة

أطلعه على هذه الغنيمة) اى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة (قوله آناء الليل) اى فى أجزاء الليل وهو ظرف ليشكر والآناء جمع اناء أو انو وهو الجزء من الزمن (قوله وأطراف النهار) اى أجزاءه (قوله اذ أظفره) اى لانه اظفره وهو علة لقوله وليشكر الله (قوله ببعض فضله) اى بفضله المحض اى الخالص من شوائب الجبر (قوله بكنز عظيم) اى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة المتقدمة فشبهه بالكنز بجامع الانفاق من كل فالكنز ينفق منه ومن على هذه الصفة ينفق من علومه ومعارفه التى يعلمها له واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وشبهه بالكنز وان كان أعظم من الكنز فى المعنى نظرا لكون الكنز أعظم من حيث الحس (قوله ماشاء) اى متى أراد الانفاق والمراد بالانفاق التعلم فشبه بالانفاق واستعار اسم المشبه به للمشبه واشتق من الانفاق ينفق بمعنى يتعلم على طريق الاستعارة التبعية (قوله وكيف شاء) اى وعلى اى وجه أراده (قوله هذا العلم) اى علم العقائد (قوله التعرض له) اى لهذا العلم (قوله صحبة هذا) اى الذى يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التى ذكرناها (قوله دنيا واخرى) مرتبط بقوله مفاسد أى فصحبة هذا مفاسدها الحاصلة فى الدنيا كالمقت الذى يحصل له من الناس بسبب اعتقاده فى الله خلاف الواقع والحاصلة فى الاخرى من العذاب الاليم (قوله أكثر من مصالحها) اى أكثر من مصالح صحبته (قوله أمثال هؤلاء) اى المتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة (قوله فى زماننا) متعلق بوجود وكذا قوله فى كل موضع لكن الاول تعلق به وهو مطلق والثانى تعلق به مقيدا فلم يلزم تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لان الشئ المطلق مغاير لنفسه مقيدا (قوله بجاه) اى حال كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه اى بمنزلة نبيه عنده (قوله جهده) اى طاقته (قوله أصول دينه) اى وهى عقائد التوحيد (قوله من الكتب) اى من كتب التوحيد (قوله التى حشيت) اى ملئت (قوله بكلام الفلاسفة) اى كقولهم ان الحادث قسمان حادث بالذات ويفسرونه بما يحتاج فى وجوده الى مؤثر سواء سبقه عدم أولا فالاول كافراد الانسان فانها تحتاج فى وجودها للمؤثر وقد سبقها العدم والثانى كالافلاك فانها محتاجة فى وجودها للمؤثر ولم يسبقها عدم وحادث بالزمان ويفسرونه بما سبق وجوده عدم كافراد الانسان والقديم قسمان قديم بالذات ويفسرونه بما لا يحتاج فى فى وجوده لمؤثر كذات المولى وقديم بالزمان ويفسرونه بما لم يسبقه عدم احتاج فى وجوده لمؤثر أولا فالاول كالافلاك فانها عندهم لم يسبقها عدم لانها ناشئة عن العقول بطريق العلة والثانى كذات المولى وظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وأن كل حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس فالمولى قديم بالذات والزمان وأفراد الانسان حادثة بالذات والزمان والافلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان بالمعنى المذكور عند الفلاسفة واعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة فلا قدرة له ولا ارادة ولا صفة له زائدة على ذاته والواحد من كل جهة انما ينشأ عنه واحد بطريق العلة فالواحد الذى ينشأ عنه بطريق العلة يقال له العقل الاول ثم ان ذلك العقل متصف بالامكان من حيث ان الغير آثر فيه وبالوجوب لعلته فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته فنشأ عنه باعتبار الجهة الاولى عقل ثان ونشأ عنه من الجهة الثانية

فلك أول وهو فلك الافلاك المسمى فى لسان الشرع بالعرش وهذا العقل الثانى مدبر لذلك الفلك المذكور ثم ان هذا العقل الثانى متصف بالامكان من حيث ان الغير وهو العقل الاول أثر فيه بطريق العلة وواجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته فنشأ عنه باعتبار الجهة الاولى فلك ثان وهو المسمى فى لسان الشرع بالكرسى ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبر لذلك الفلك الثانى ثم ان ذلك العقل الثالث اتصف بالامكان من حيث ان الغير أثر فيه وبالوجوب من حيث علته فنشأ عنه من الجهة الاولى فلك ثالث وهو السماء السابعة ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث وهكذا الى سماء الدنيا فتكاملت الافلاك بسماء الدنيا تسعة والعقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة ويسمون ذلك العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض لافاضته الكون والفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن وبهذا ظهر لك وجه قولهم ان الافلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان وانه لا أول لها تبعا لعلتها لان المعلول يقارن علته ومثلها فى ذلك العقول وسائر الانواع من الحيوانات والنباتات والمعادن وأما أفرادها فهى حادثة ذاتا وزمانا ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان وأن المراد بالعالم الافلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفرادها فتأمل (قوله وأولع) مبنى للمجهول أى تعلق (قوله هوسهم) الهوس نوع من الجنون والمراد به هنا كلامهم الفاسد كالذى ذكرناه فقوله وماهو كفر بيان له ولا شك أن قولهم الافلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة وقولهم ان المولى لا اختيار له كفر (قوله صراح) بضم الصاد أى خالص (قوله من عقائدهم) بيان لهوسهم الذى هو كفر صراح (قوله التى ستروا نجاستها) أى أخفوا افسادها فشبه الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وقوله بما ينبهم أى بما يخفى على كثير وقوله من اصطلاحاتهم بيان لما ينبهم على كثير وذلك كقولهم ان الافلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل فهذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد وأخفوا افساده بقولهم الافلاك حادثة بالذات وأما أهل السنة والمعتزلة فيقولون ان الافلاك خلقها المولى باختياره ومسبوقة بالعدم والحاصل أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم الافلاك والعقول وأنواع الحيوانات قدما زمانيا وانها موجودة بطريق العلة ولا شك أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد فستروا افساده باصطلاحاتهم التى اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين قديم بالذات وقديم بالزمان وعرّفوا كلا بتعريف وتقسيم الحادث لقسمين حادث بالذات وحادث بالزمان وعرّفوا كلا بتعريف المفيد لكون العالم حادثا بالذات وان كان قديما بالزمان وهذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات وبالزمان ومسبوق بالعدم (قوله وعباراتهم الخ) عطف تفسير فتقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد باصطلاحاتهم وعباراتهم وقوله التى هى أسماء بلا مسميات اى بلا مسميات صحيحة فقولهم مثلا العالم قديم بالزمان لان القديم بالزمان هو ما لا أول له وان احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسماها اى معناها فاسد (قوله وذلك) اى وما ذكر من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة (قوله ككتب الامام الفخر الرازى فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما) اى

وأولع مؤلفها بنقل هوسهم وماهو كفر صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى أكثرها أسماء بلا مسميات وذلك ككتب الامام الفخر فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما فى ذلك

ومن سلك مسلكهما كالارموى والعلامة السعد والعضد وابن عرفة قال البرهان اللقانى فى هداية المريدان كلام الاوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوّات والسمعيات فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الاسلام وأوردوا شبها على ماقرّره الاوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم فتصدّى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه وهدم تلك القواعد فاضطروا الادراجها فى كتبهم لاجل أن يتمكنوا من الرّد عليهم ببيان المقصود منها وايضاح مفاسدها فظهر أنهم معذورون فى ادراجها فى كتبهم ولالوم عليهم فى ذلك ولايصح توجه الذم اليهم وتحذير بعض المتأخرين عن تعاطى كتبهم انما هو للقاصرين الذين لايصلون لفهمها اه (قوله وقل أن يفلح الخ) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل العقبانى من معاصريه لان هؤلاء لااعتراض عليهم لانهم انما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب فى ذلك الزمان قاله شيخنا الملوى (قوله أن يفلح) اى يفوز بالمقصود (قوله أو يكون له) اى لمن أولع وهو معطوف على يفلح (قوله نور ايمان فى قلبه أو لسانه) نور الايمان الذى يكون فى القلب يرجع للتجليات والخواطر الرحمانية والكشوفات الربانية والذى يكون فى اللسان يرجع لمايجرى على لسانه من الكلمات الطيبة التى ترضى المولى سبحانه (قوله من والى من حادّ الله) اى كيف يفلح شخص والى وصاحب من حادّ الله اى عاداه والمراد بمن والى وصاحب من حادّ الله الشخص المتولع بصحبة كلام الفلاسفة (قوله وخرق حجاب الهيبة) اى وخرق هيبة الله الشبيهة بالحجاب فاضافة حجاب للهيبة من اضافة المشبه به للمشبه وخرق الهيبة من حيث انه أوقع الخدش فى الذات العلية باعتقاده الفاسد فيها من أنه لااختيار لها وأن تأثيرها بطريق العلة ويحتمل أن يكون فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه هيبة الله بملك عظيم مستور بحجاب على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحجاب تخييل وخرق ترشيح (قوله وراء ظهره) اى خلف ظهره وطرحه للشريعة خلف ظهره كناية عن عدم عمله بها (قوله ماسوّلت له نفسه) اى مازينت له نفسه الحمقاء أى السالكة غير طريق الصواب من كون الافلاك ليست مخلوقة لله باختياره ومن كون السبب العادى مؤثرا فيما قارنه ومن ادراك العقل للاحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسل (قوله وهمه) اى قوته الواهمة (قوله من حماقاتهم) اى من عقائدهم الفاسدة وأطلق عليها حماقات لانها لاتنشأ الا عن حمق وارتكاب للطريق التى لاتؤدّى للصواب (قوله من عبارات) اى كالعبارة التى ذكرناها من أن القديم قسمان والحادث قسمان وانماذكرناها فيماسبق لاجل فهم المقام لالحبها وحب الاغراب بها (قوله واصطلاحات) عطف مرادف لانّ المراد بها نفس العبارات (قوله والكفر) اى من حيث بعض الامور كقولهم الافلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار المولى (قوله وربما يؤثر) اى يقدم (قوله هوسهم) اى الاشتغال بهوسهم أى بهوس الفلاسفة أى بكلامهم الفاسد الذى شأنه لايصدر الاعمن به الهوس وهو نوع من الجنون (قوله من التفقه) اى التفهم (قوله على طريق السلف الخ) اى من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة والجار والمجرور متعلق بالاشتغال (قوله والعمل بذلك) اى بمايعنيه وهو عطف على الاشتغال (قوله لانطماس بصيرته) اى عينه التى فى قلبه (قوله حتى

وقل ان يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة او يكون له نور ايمان فى قلبه اولسانه وكيف يفلح من والى من حادّ الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعة وراء ظهره وقال فى حق مولانا جل وعز وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام ماسوّلت له نفسه الحمقاء ودعاه اليه وهمه المختل ولقد خذل بعض الناس فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين ويشرف الكتب التى تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم لماتمكن فى نفسه الامارة بالسوء من حب الرياسة وحب الاغراب على الناس بمايلبيهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم ان تحتها علوما دقيقة نفيسة وليس تحتها الاالتخليط والهوس والكفر الذى لايرضى ان يقوله عاقل وربما يؤثر بعض الحمقى هوسهم على الاشتغال بمايعنيه من التفقه فى اصول الدين وفروعه على طريق السلف الصالح والعمل بذلك ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى الى باب غضبه ان المشتغلين بالتفقه فى دين الله تعالى العظيم الفوائد دنيا واخرى بلداء الطبع ناقصو الذكاء فما اجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمى قلبه

رأى الظلمة) المراد بها علم الفلسفة (قوله والنور) وهو التفقه فى الدين وقد جرت عادة الله بحصر
أن البهجة والظهور انما يكون لمن يتعاطى علم الشريعة المطهرة وأما من يتعاطى علوم الفلسفة
فلا بهجة له ولا يقرأ فى الازهر (قوله ومن يرد الله فتنته الخ) فيه اشارة الى أن ذلك الخبيث
شبيه بالكفار الذين نزلت فى حقهم هذه الآيات (قوله موارد الفتن) اى طرق الضلالات كعلم
الفلسفة فانه طريق للضلالات فالموارد جمع مورد بمعنى الطريق والفتن جمع فتنة بمعنى
الضلالة (قوله بجوده وكرمه) اى حالة كون ذلك اللطف والايقاء مذكرما متلبسا بجوده من
التباس الجزئى بالكلى وعطف الكرم على الجود مرادف (قوله بجاه) اى حالة كوننا
متوسلين فى قبول دعائنا المذكور بجاه اى بمرتبة سيد الخلق عنده تعالى (قوله فما يجب لمولانا)
الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر تقديره اذا سألت عما يجب لمولانا فنقول لك مما يجب له الخ
وقوله مما يجب خبر مقدم وقوله عشرون صفة مبتدأ مؤخر اى فنقول لك عشرون صفة بعض
ما يجب له اى بعض الذى وجب علينا معرفته ويحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله
مما يجب حال اى فنقول لك عشرون صفة يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون
العشرين بعض الواجب لمولانا الذى وجبت علينا معرفته لان الواجب لمولانا الذى لا يقبل
الانتفاء لا نهاية له لكن بعضه نصب لنا دليلا على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو
العشرون صفة وبعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ماعدا العشرين فوجب علينا معرفته اجمالا
لا تفصيلا لعدم ما يدل على تعيينه فعلم أن الواجب لله تعالى الذى لا يقبل الانتفاء أمر كلى تحته
قسمان أحد القسمين العشرون وبهذا تعلم أن قول المصنف فما يجب لمولانا الخ لا ينافى قوله
أولا ويجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب لمولانا لان العشرين بعض الواجب لمولانا الذى
يجب علينا معرفته لا أنها عينه وعلى الاحتمال الثانى فقوله فما يجب لمولانا المراد بالوجوب عدم
قبول الانتفاء اى فمن الامور الواجبة له تعالى التى لا يقبل ثبوتها الانتفاء التى يجب علينا
معرفتها وظهر لك مما قلنا أن عشرون صفة ليس فاعلا ليجب لئلا يلزم خلو جملة الصلة عن العائد
(قوله عشرون صفة) المراد بالصفة ما ليس ذاتا فيصدق بالنفسية والسلبية والمعانى والمعنوية
لا ما كان موجودا فى الخارج زائدا على الذات والا كان قاصرا على المعانى واعلم أن العشرين
المذكورة بعضها دليله عقلى وهو ماعدا السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا
ومتكلما وبعضها دليله نقلى وهو الستة المذكورة وأما ماعدا العشرين مما يجب له تعالى
فدليله نقلى فقد ورد فى عدة أحاديث ما معناه ان لله تعالى كمالات لا نهاية لها فيجب علينا أن
نؤمن بها اجمالا بأن نعتقد أن له تعالى كمالات لا نهاية لها وأن العشرين صفة
المذكورة على اربعة أقسام قسم عدمى اتفاقا اى مفهومه عدم شئ وهو صفات السلوب
وقسم موجود فى خارج الاعيان اتفاقا بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا وهو صفات
المعانى وقسم له ثبوت فى نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود فى خارج الاعيان فلا يمكن رؤيته وهو
المعنوية وقسم اختلف فيه وهو النفسية كما يأتى (قوله الواجبة له) اى التى لا تقبل الانتفاء
ولا يمكن انفكاكها عنه (قوله اذ كمالاته) أى صفاته الوجودية لا نهاية لها ان قلت ان كمالاته
جمع مضاف فيكون عاما والحكم على العام كلية اى محكوم فيه على كل فرد فرد فيقتضى أن كل

حق رأى الظلمة نورا
والنور ظلمة ومن يرد الله
فتنته فلن تملك له من الله
شيأ أولئك الذين لم يرد الله
ان يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا
خزى ولهم فى الآخرة عذاب
عظيم سماعون للكذب
أكالون للسحت نسأله
سبحانه ان يعاملنا ويعامل
جميع احبتنا الى الممات
بمحض فضله وان يلطف
بجميع المؤمنين ويقيهم فى
هذا الزمان الصعب موارد
الفتن بجوده وكرمه بجاه
أشرف الخلق سيدنا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم
ص (فما يجب لمولانا جل وعز
عشرون صفة) ش اشار بمن
التبعيضية الى ان صفات
مولانا جل وعز الواجبة له
لا تنحصر فى هذه العشرين
اذ كمالاته تعالى لا نهاية لها

لكن العجز عن معرفة مالم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي لا يؤاخذ به بفضل الله تعالى ص (وهي الوجود) ش معناه

فرد من كمالاته لانهاية له مع أنه متناه فالجواب أن الحكم على العام على وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد يأكلون الرغيف وتارة يكون على المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة وما نحن فيه من هذا القبيل لا من الاول أي هيئة كمالاته لانهاية لها ان قلت ان كمالاته تعالى صفات وجودية وما وجد في الخارج متناه قلت ذلك في الحادث الموجود خارجا لما قامت عليه الادلة من استحالة وجود حوادث لا تتناهى وأما كمالاته تعالى فهي موجودة في الخارج ولا نهاية لها لكونها قديمة وليس المراد أنها لانهاية لها في الذهن وان كانت متناهية في الخارج كما ذهب اليه بعضهم ومع كون كمالات الله لانهاية لها في الخارج يعلمها المولى تفصيلا ويعلم أنها لانهاية لها في الخارج فان قلت ان علمها تفصيلا يستلزم أنها لها نهاية فقولكم يعلمها تفصيلا ولانهاية لها فيه تناف قلت ذلك الاستلزام والتنافي بحسب عقولنا القاصرة لا بحسب نفس الامر اذ قد يكون الشئ جائزا في نفس الامر والعقل يستبعده كما اتفق للشيخ المتولي أنه كان عنده انسان من تلامذته فأدخله الخلوة بعد العصر فرأى ذلك التلميذ أنه عند امه ومكث عندها ستة أشهر ثم اشتاق للشيخ فرأى نفسه خارجا من الخلوة بعد العصر ولم يسلم عليه احد (قوله عن معرفة مالم ينصب الخ) اى عن معرفته تفصيلا أما معرفته اجمالا فلم نعجز عنها وحينئذ فمعرفته اجمالا واجبة علينا ونؤاخذ بتركها (قوله لا نؤاخذ به بفضل الله) اى لا بطريق الجبر واعلم أن الممتنع اما أن يكون امتناعه لذاته كالجمع بين النقيضين وهذا القسم لم يقع التكليف به وان جاز عقلا وادعى بعضهم وقوع التكليف به وثمرة التكليف به وان كان لا يحصل ذلك المكلف به الاثابة على الامتثال بتعاطي الاسباب والعقاب على عدم الامتثال واما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع يعلمه الله وان كان ممكنا لذاته كالطيران في الهواء وحمل الجبل وهذا القسم قال الجمهور انه لم يقع التكليف به واما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه مع كونه ممكنا في ذاته كايمان ابي جهل وهذا القسم اتفقوا على أن التكليف به جائز وواقع والظاهر أن معرفة الكمالات التي لم ينصب لنا عليها دليلا بالخصوص من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع وحينئذ فيحتمل أن يكون المولى كلفنا بها ولم يؤاخذنا بها لعجزنا عنها ويخرج من عهدة التكليف بمجرد تعاطي الاسباب ويحتمل أنه لم يكلفنا بها أصلا وهو الموافق لقول الجمهور فقول الشارح لا نؤاخذ به محتمل لان يكون المعنى لا نؤاخذ به لانه لم يكلفنا به أصلا ولان يكون كلفنا به ولكنه لم يعاقبنا على عدم تحصيله لانه ليس في قدرتنا والحاصل أن ما نصب لنا عليه دليلا من الصفات يجب علينا معرفته تفصيلا ومالم ينصب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته اجمالا لا تفصيلا فقول المصنف فيما سبق ويجب على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب الخ اى أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلا واجمالا فيما لم ينصب عليه دليلا وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التي ذكرناها هناك فتدبر (قوله وهي الوجود) اى والعشرون صفة الوجود وما عطف عليه فقوله هي مبتدأ وقوله الوجود وما عطف عليه خبر فالعطف ملاحظ قبل الاخبار ليصح الحمل وقدم الوجود لان غيره من بقية الصفات متفرع عليه (قوله معناه) اى وهو التحقق والثبوت في خارج الاعيان ومعنى اللفظ ما يعنى ويقصد منه واعلم أن المسمى الذي وضع له اللفظ يقال له معنى من حيث انه يعنى من اللفظ اى يقصد منه

ويقال له مفهوم من حيث انه يفهم من اللفظ ويقال له مدلول من حيث ان اللفظ يدل عليه ويقال له حاصل فى العقل من حيث حصوله فى العقل ويقال له موضوع له من حيث ان اللفظ وضع له اى لاجل افادته (قوله ظاهر) اى فلا حاجة لبيانه وفيه أنه وقع الخلاف فيه فقال الاشعرى ان لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا كعين فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب الى أن وجود الشئ عينه وقالت الحكما انه مشكك أى أنه موضوع للمفهوم الكلى المختلف الافراد بالقوة والضعف اذ وجود الله أقوى من وجود زيد وقالت المعتزلة انه متواطئ أى انه موضوع للمفهوم الذى تواطأت وتوافقت أفراده فيه ثم اختلف فى معناه فقال الاشعرى انه عين الذات وقال الرازى انه أمر اعتبارى اى لاثبوت له الافى اعتبار المعتبر وقال امام الحرمين والقاضى ابو بكر الباقلانى انه حال فله ثبوت فى نفسه لكنه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجى وقالت الكرامية انه صفة معنى فهو عندهم صفة متحققة فى خارج الاعيان يمكن رؤيتها وقيل انه صفة سلبية وبفسر بسلب العدم على الاطلاق فوقوع الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه اذلو كان معناه ظاهرا لما وقع الخلاف فيه وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميزه عن مقابله وهو العدم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به وهذا لا ينافى أنه خفى فى ذاته فلذا وقع الخلاف فيه (قوله تسامح) اى مجاز استعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهما يقع صفة فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمة واستعار اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه فتكون استعارة تصريحية وعلى هذا يكون استعمال الصفة فى قول المصنف عشرون صفة فى الوجود وفى غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ فى حقيقته بالنظر لغير الوجود من الصفات وفى مجازه بالنظر للوجود (قوله لانه عنده عين الذات) اى كانت الذات قديمة أو حادثة واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الاشعرى ان الوجود عين الذات على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات وعليه فنفى عد الوجود من الصفات تسامح وبعضهم أوله بأن مراده أن الوجود ليس أمرا زائدا على الذات ثابتا فى نفسه كالمعانى والمعنوية فلا ينافى انه اعتبارا ذا لمعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم وحينئذ فيرجع قول الاشعرى الى قول الرازى وعليه فلا يكون فى عد الوجود من الصفات تسامح واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم اما أن يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا كان موجودا بوجود وهذا الوجود موجود بوجود وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وان كان معدوما لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم ويلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل وفيه أنه انما يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا الوجود عدم ونحن قلنا الوجود معدوم اى أمر عدمى اى لا تحقق له فى الخارج وان كان له تحقق فى نفسه وهذا لاضرر فيه ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة لان الموجود يتصف بالعدمى ألا ترى أن الذات الموجودة تتصف بالامكان فيقال هذه الذات ممكنة والامكان امر عدمى أى لا تحقق له فى الخارج وان كان له تحقق فى نفسه (قوله وليس بزائد عليها) تفسير لقوله

عين

ظاهر وفى عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الاشعرى تسامح لانه عنده عين الذات وليس بزائد عليها

عين الذات وفيه أن نفي الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزء الماهية ولا قائل به فكان الاولى حذف هذا التفسير لان الوجود عند الشيخ عين الذات لا جزؤها ويمكن الجواب بأنه لما حكم على الوجود بالعينية المضافة للذات ربما يتوهم التغاير لما اشتهر من أن المضاف غير المضاف اليه فنفى ذلك بقوله وليس بزائد عليها ولم يلتفت لصدقه على أنه جزء لعدم القائل به (قوله والذات ليست بصفة) اى فيكون الوجود ليس بصفة (قوله لكن لما كان الوجود الخ) استدراك دفع به ما يتوهم من نتيجة الدليل من أن الوجود لم يقع صفة وكذا ما اشتق منه (قوله في اللفظ) اى لا في المعنى لانه في المعنى عين الذات (قوله فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة) فيه أن هذا من باب الاخبار لا من باب الوصف فيكون الوجود وقع محكوما به على الذات لا صفة لها واجيب بأن المحكوم به وصف في المعنى للمحكوم عليه فالمراد بالوصف في قوله لكن لما كان الوجود توصف به الذات الوصف ولو بحسب المعنى فان قلت الوصف في المثال انما وقع بالموجودية لا بالوجودية قلت الوصف في المعنى انما هو بالوجود لان معنى قولنا ذات الله موجودة أنه ثبت لها الوجود فيكون الوجود وصفا لها وملخص كلامه أن الوجود في المثال وقع محكوما به على الذات من حيث اطلاقه عليها لا من حيث انه قائم بها وعلى هذا يكون المقصود من الاخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود فيكون الاسناد مرجعه للفظ لا للمعنى فيكون الاسناد لفظيا لا معنويا وفيه أنه حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوي وأن المقصود من الاخبار أن الذات متصفة بالوجود بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الاسناد اللفظي كالعدم فيكون ارتكابه عبثا فتأمل (قوله أن يعد) اى أن يجعل (قوله على الجملة) اى حالة كون ذلك العد آتيا على الجملة اى الاجمال اى على حالة اجمالية اى لم يبين فيه كونه صفة في اللفظ او في المعنى فهو صادق بكونه صفة في اللفظ وبكونه صفة في المعنى ولكن المراد أنه صفة في اللفظ لا في المعنى لان الوجود عين الذات (قوله زائدا على الذات) اى مغايرا لها كانت الذات قديمة او حادثة والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة وقولنا غير معللة بعلة حال من الحال او من ضمير الواجب وخرج به المعنوية فانها معللة بالمعاني وهذا هو مذهب الفخر الرازي فان قيل ان مذهب الرازي نفي الحال فكيف يكون هذا مذهبا له فالجواب أن المراد بالحال في التعريف الوجه والاعتبار فلا ينافي ما ذهب اليه من نفي الحال والحاصل أن الوجود عند الرازي امر اعتباري فهو وان نفى الحال لم ينف الاعتبار اذ لم يقل بنفيه احد واستدل على أن الوجود غير الذات بأن ذاته تعالى غير معلومة لنا ووجوده معلوم انما ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه أنه ان كان المراد بالعلم العلم بالكنه فهو منفي فيهما وان كان المراد به العلم بأي وجه فهو موجود فيهما فاحدى المقدمتين ممنوعة على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية والمدعى أن الوجود مطلقا غير الذات فالدليل اخص من المدعى (قوله لا تسامح فيه) قال بعضهم لا نسلم أنه لا تسامح فيه على هذا المذهب بل التسامح موجود لان الاعتبار لا يقال له صفة ألا ترى أن بخل الكريم اذا اعتبره معتبر لا يقال انه صفة للكريم (قوله ومنهم) الضمير يعود لمطلق العلماء لا للمتكلمين لقوله بعد وهو مذهب الفلاسفة والفلاسفة ليسوا من

والذات ليست بصفة لكن لما كان الوجود توصف به الذات في اللفظ فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح ان يعد صفة على الجملة وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات كالامام الرازي فعده من الصفات صحيح لا تسامح فيه ومنهم من جعله زائدا على الذات في الحادث

دون القديم وهو مذهب الفلاسفة ص (والقدم) ش الاصح ان القدم صفة سلبية اى ليست بمعنى موجود فى نفسها كالعلم مثلا وانما هو عبارة عن

المتكلمين بخلاف المعتزلة فانهم منهم (قوله دون القديم) اى فان وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته وذلك لانهم يقولون ان القديم تبارك وتعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده عليه لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر صفاته والتكثر يؤدى للتركيب المؤدى للامكان وهو مناف لوجوب الوجود وظهر مما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال فى الوجود الاول أن الوجود عين الموجود فى القديم والحادث وهو مذهب الاشعرى والثانى أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أو حادثة بمعنى أنه امر اعتبارى وهو مذهب الرازى والثالث التفصيل بين القديم والحادث فهو عين الموجود فى القديم وزائد عليه فى الحادث وهو مذهب الفلاسفة وبقى قول القاضى وامام الحرمين ان الوجود حال ثابتة فى نفسها وقول الكرامية ان الوجود صفة معنى وقد يقال ان قوله وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات صادق على هذين القولين ايضا كما أنه صادق بقول الرازى ويمكن أن يوجه هذان القولان بما وجه به القول الثانى وهو قول الرازى فتدبر (قوله الاصح أن القدم صفة سلبية) مقابله ماسبذكره فى البقاء من القول بأنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنى وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتى أنه لا يصح عقلا ان قلت حيث كان كل من القولين المقابلين مردودا ولا يصح فالاولى للشارح أن يقول الصحيح أن القدم الخ لان التعبير بالاصح يفيد انهما صحيحان مع أنهما فاسدان فالجواب أن رد القولين المقابلين انما هو بحسب ما ظهر له لا بحسب الواقع فيحتمل أن يكون كل منهما صحيحا فى الواقع فلذا عبر بالاصح تحريا للصدق وقضية قوله ان القدم صفة سلبية أن الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا وهو كذلك خلافا لمن قال ان اطلاق الصفة على السلوب والاضافة تجوز نعم فى كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود واما اتصاف الموجود به فباعتبار اتصاف الوجود به (قوله سلبية) اى نفيية لانها نفت عن الله ما لا يليق به وهو العدم السابق على الوجود (قوله اى ليست بمعنى موجود فى نفسه) اى فى خارج الاعيان وهو ما يمكن رؤيته لو ازيل الحجاب عنا وحيث كان القدم ليس معنى موجودا لم يكن من صفات المعانى فانها معان موجودة فى خارج الاعيان يمكن رؤيتها لو ازيل الحجاب وكان المناسب ان يزيد ولا ثابت فى نفسه ليفيد أنه ليس من الصفات المعنوية وقد يقال مراده بالموجود فى نفسه الثابت فى نفسه اى باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فارض أعم من أن يكون ارتقى لمرتبة الوجود بحيث يمكن رؤيته لو ازيل الحجاب اولم يرتق اليها فيفيد حينئذ أنه ليس من المعانى ولا من المعنوية (قوله كالعلم) اى فانه معنى موجود فى الخارج قائم بذات العالم زائد على ذاته فهو مثال للمنفى لا للنفى وصريح كلامه أن القدم سلبى على معنى ان السلب داخل فى مفهومه وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجى بل هو معدوم فيه وان كان الاتصاف به حقيقة فى الخارج والحاصل ان القدم وان كان نفى كذا وسلب كذا لكن هذا العدم والسلب ثابت لله فليس نفى ثبوته فى نفسه يوجب نفى ثبوته لله تعالى (قوله مثلا) قد سبق الكلام عليه من حيث الاتيان به مع الكاف (قوله وانما هو عبارة) اى معبر به وقضيته ان القدم المفسر بذلك لفظ القدم مع ان القصد تفسير القدم الذى هو الصفة اى المعنى لا لفظ القدم فكان الاولى ان

يقول

سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الاولية للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود والعبارات الثلاث بمعنى واحد هذا معنى القدم فى حقه تعالى باعتبار ذاته العلية وصفاته الجليلة السنية

يقول وانما هو سلب العدم الخ ويحذف قوله عبارة (قوله سلب العدم الخ) اى انسلابه وانتفاؤه فلا يحتاج لسالب كما يفهم من ذوق العبارة (قوله سلب العدم الخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لان نفى النفى ثبوت لا صفة سلبية وحينئذ فلا يناسب قول الشارح الاصح أن القدم صفة سلبية وقول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده انها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف وان كان العبرة فى الوجودى والعدمى عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعمى عندهم وجودى (قوله على الوجود) هذا ظاهر فى قدم الذات وصفات المعانى لانها متصفة بالوجود لا فى قدم المعنوية لانها لا وجود لها وانما لها ثبوت فكان عليه أن يزيد أو الثبوت ليكون تعريفه شاملا لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها الوجودية لا يقال يفسر الوجود بالثبوت ارتقى موصوفه لمرتبة الوجود أولا فيشمل المعنوية لانا نقول هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع فى التعاريف (قوله عبارة) فيه ما سبق (قوله عدم الاولية) تطلق الاولية بمعنى الابتداء وتقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق الاولية على السبق على الاشياء والآخرية على البقاء بعد فناء الخلق وكلا المعنيين تصح ارادته هنا فالمعنى على الثانى عدم السبق على الوجود والمعنى على الاول عدم ابتدائية الوجود فمعنى كونه قديما أنه لا ابتداء لوجوده والقدم على هذا التعريف كالذى بعده سلبى لان العدم فيهما لم يضف لعدم بخلاف الاول فانه يقتضى أنه ثبوتى كما مر (قوله للوجود) كان الاولى أن يزيد أو الثبوت لاجل أن يشمل التعريف قدم الصفات المعنوية كما مر (قوله والعبارات الثلاث بمعنى واحد) اى ملتبسة بمعنى واحد من التباس الدال بالمدلول وفيه أنه ان أراد بالمعنى الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أى متحدة المفهوم والماصدق كالانسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق ففيه أن مفهوم العبارة الاولى ثبوت ومفهوم الاخيرتين عدم كما تبين لك فلا تكون العبارات الثلاث متحدة المفهوم وان أراد بالمعنى الواحد الماصدق وان اختلفت مفهوما فتكون العبارات الثلاث متساوية اى مختلفة مفهوما متحدة ماصدقا كالضاحك والكاتب بالقوة ففيه أن ماصدقات العبارة الاولى ثبوتات ضرورة أن مفهومها ثبوت وماصدق الاخيرتين أعدام ضرورة أن مفهومهما عدم كما تبين لك ويجاب بأن المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب اى أن أوائلها سلب وان اختلف متعلقه وهو العدم فى العبارة الاولى والاولية فى الثانية والافتتاح فى الثالثة او أن المراد بكونها بمعنى واحد أنها متلازمة او أن كلا منها مفهومه نفى امر لا يليق بالله كان الامر عدميا ام لا (قوله هذا) اى ما ذكر من معانى العبارات الثلاث معنى القدم الخ فيه أن كون ما ذكر معنى القدم فى حق ذاته وصفاته الوجودية مسلم وأما كونه معنى القدم فى حق صفات الاحوال على القول بها فغير مسلم لانه اعتبر الوجود فى العبارات الثلاث ولا وجود للاحوال فان قيل أراد بالوجود الثبوت قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك فى التعاريف (قوله وصفاته الجليلة) اى العظيمة وقوله السنية اى المرتفعة وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كما هو ظاهر وقد علمت ما فيه وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم ان قلنا ان القديم مرادف للازلى وان كلا منهما ما هو الامر الذى لا أول له سواء كان وجوديا

كذات الله وصفاته الوجودية أو ثبوتيا أو عدميا كصفات السلوب وعدمنا فى الازل ولا تتصف بالقدم ان قلنا ان القديم أخص من الازلى وان القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده والازلى هو الامر الذى لا أول له وجوديا كان أولا وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالازلية دون القدم فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة بخلافها على الاول فانها تتصف بالازلية وبالقدم وعليه فالمناسب فى تعاريف القدم عدم الاقتصار على الوجود بأن يعم فيقول مثلا القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب تأمل واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان لان كلا منهما لم يفتقر فى وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب اليه الاعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لانها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلمسانى على من قال بذلك كما فى الكبرى (قوله وأما معناه) اى القدم فى حق الحادث فهو طول مدة وجوده وقد حد الفقهاء طول مدة الوجود بسنة فمن لم يمكث سنة لا يقال له قديم فاذا قال السيد القديم من عبيدى حر عتق من مضت عليه سنة وهو فى ملكه واعلم أن القدم فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى عدم افتتاح الوجود ومجاز فى طول المدة وفى أصل اللغة بالعكس (قوله مثلا) مقدمة من تأخير محلها بعد قوله هذا بناء قديم (قوله وان كان حادثا) جملة حالية وان وصلية وليس المعنى على المبالغة لفساده ولا حاجة لهذه الجملة مع قوله طول مدة وجوده لان الضمير راجع للحادث فهو مغن عنها (قوله القديم) اى الذى طالت مدته (قوله والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال) اى وكذا على صفاته بقرينة ما سبق (قوله لا يتقيد بزمان ولا مكان) اى بحيث لا يتحقق وجوده الا مصاحبا لزمان أو مكان بأن يبتدئ بابتدائه وينتهى بانتهائه (قوله لحدوث كل منهما) اى والله سبحانه وتعالى قديم فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان فلا يتقيد بهما وحينئذ فلا يقال الله فى زمان أو فى مكان لئلا يوهم المقارنة وأنه لا يتحقق وجوده الا مصاحبا لهما نعم يجوز أن يقال الله موجود قبل الزمان والمكان ومعهما وبعدهما واعلم أن الزمان وقع فيه خلاف فقيل هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كمقارنة المجىء لطلوع الشمس فى قولك أجيئك عند طلوع الشمس وهذه المقارنة أمر اعتبارى لا تتعلق القدرة بها فوصفها بالحدوث تسمح اذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد عدم وأما اطلاقه على التجدد بعد عدم فهو مجاز والحدوث حقيقة لا يكون الا فى الحادث حقيقة وهو الموجود بعد عدم لا فى الحادث مجازا وهو المتجدد بعد عدم كالمقارنة المذكورة التى هى أمر اعتبارى وقيل أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كطلوع الشمس فى المثال ووصف الزمان بالحدوث على هذا القول حقيقى وعلى هذين القولين فالظرفية فى قولك انا فى زمان كذا مجازية والمعنى على الاول انا مصاحب للزمان أى المقارنة وعلى الثانى انا مقارن للزمان وقيل انه حركة الفلك وقيل نفس الفلك ووصف الزمان بالحدوث على هذين القولين حقيقى أيضا وعليهما فالظرفية حقيقية لان الفلك محيط بنا ويتحرك علينا كما هو مبين فى علم الهيئة وان المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجسم ولا يخفى أن الفراغ عدم محض فوصفه بالحدوث تسمح وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى

وأما معناه اذا أطلق فى حق الحادث كما اذا قلت مثلا هذا بناء قديم وعرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده وان كان حادثا مسبوقا بالعدم كما فى قوله تعالى انك لفى ضلالك القديم وكقوله عز وجل كالعرجون القديم والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث مثلهما وهل يجوز ان يلفظ بلفظ القديم فى حقه تعالى فيقال هو جل وعز قديم

لان معناه واجب له جل وعز عقلا ونقلا أولا يلفظ بذلك وانما يقال يجب له تعالى القدم أونحوهذا من العبارات ولا يطلق عليه فى اللفظ اسم القديم لان اسماءه جل وعز توقيفية هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ لكن قال العراقى فى شرح اصول السبكى عده الحليمى فى الاسماء وقال لم يرد فى الكتاب نصا وانما ورد فى السنة قال العراقى وأشار بذلك الى ما رواه ابن ماجه فى سننه من حديث أبى هريرة رضى الله عنه وفيه عدد القديم من التسعة والتسعين ص (والبقاء) ش هو عبارة عن سلب العدم

أو السطح المستعلى عليه آخر وحينئذ فوصفه بالحدوث حقيقى (قوله لان معناه) أى معنى القدم (قوله واجب له) اى ثابت له لا يقبل الانتفاء أى ومن ثبت له شئ صح أن يشتق له منه اسم (قوله أونحوهذا من العبارات) نحو يجب له عدم الاولية أو عدم افتتاح الوجود (قوله اسم القديم) الاضافة بيانية (قوله توقيفية) اى يتوقف اطلاقها على نص من الشارع فما ورد عن الشارع اطلاقه عليه جازلنا اطلاقه عليه ومالا فلا (قوله هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ) اى وهو امام الحرمين والقاضى ابو بكر ومن تبعهما وهذا التردد قولان فى الواقع فالشق الاول منه قول المعتزلة ومال اليه القاضى والشق الثانى منه قول أهل السنة وامام الحرمين ومن تبعه توقف ولم يجزم بشئ واعلم أن محل التردد والخلاف فى كل اسم يقتضى مدحا خالصا ليس موهما نقصا ولم يرد نص باطلاقه ولا يخفى ان لفظ القديم على فرض أنه لم يرد به نص موهم لانه يوهم معنى لا يصح فى حقه تعالى وهو من طالت مدة وجوده وحينئذ فلا يكون من محل التردد ومع ورود النص فيه فيقال لا وجه لجريان التردد فى اطلاقه اذ لا شك فى جواز اطلاق القديم عليه تعالى حينئذ وان أوهم القدم بطول الزمان (قوله لكن قال الخ) قصد بهذا الاستدراك دفع التردد ورده وحاصله أنه لا وجه لجريان التردد فى اطلاق القديم لان محل التردد انما هو فيما لم يرد به اذن وهذا قد ورد الاذن باطلاقه وقد يقال ان المتردد لم يطلع على ذلك النص فتردد (قوله الحليمى) بفتح الحاء وكسر اللام نسبة لحليمة السعدية مرضعته صلى الله عليه وسلم أو الى حليم جده كذا قال بعضهم وفى القاموس أنه نسبة الى حليم جد محمد بن الحسن صاحب التصانيف وهذا يقوى الثانى (قوله وقال) اى الحليمى وقوله لم يرد اى لفظ القديم فى الكتاب نصا اى لم يرد فيه صريحا وانما ورد فيه ضمنا فانه ورد فيه هو الاول وهو معنى القديم (قوله وأشار) اى الحليمى (قوله بذلك) اى بقوله ولكن ورد فى السنة (قوله ابن ماجه) هو بالهاء وصلا ووقفا وكذا رواه النسائى (قوله فى سننه) المشهور فيه ضم السين وله وجه وهو أنه جمع سنة بمعنى الطريقة وذكر الشيخ الملوى نقلا عن بعض مشايخ شيخه من كبراء محدثى فاس أنه بفتح السين اى طريقه وأن قراءته بضم السين من الخطا الذى عمت به البلوى ثم قال قال شيخنا وهذا أمر يرجع فيه للرواية (قوله وفيه) اى والحال أن فيه أى فى حديث أبى هريرة الذى رواه ابن ماجه (قوله عد القديم من التسعة والتسعين) اى بدل الاول ان قلت ان هذا الحديث الذى رواه ابن ماجه والنسائى حديث آحاد وخبر الآحاد ظنى والظنى لا يعول عليه فى الاصول القطعية الاعتقادية والجواب أن التسمية من باب الامور العملية لا من باب الامور الاعتقادية والعملية يكتفى فيها بالظن (قوله والبقاء) عطف على القدم من عطف اللازم على الملزوم لان من وجب قدمه استحال عدمه ومن استحال عدمه وجب بقاؤه ولم يكتف بالملزوم عن اللازم لخطر هذا الفن فلا يكتفون فيه بذكر الملزوم فقط بل لا بد فيه من النص على كل منهما (قوله هو عبارة) اى معبر به وكان الاولى للشارح أن يحذف قوله عبارة ويقول وهو سلب العدم الخ لان المقصود تفسير البقاء الذى هو الصفة لا لفظ البقاء كما هو قضية كلامه (قوله عن سلب العدم) لا شك أن سلب العدم ثبوت فمقتضى هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية وحينئذ فلا يناسب قول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أوصدر التعريف وان كان العبرة عندهم

في الوجودي والعدمي بالمعنى لا باللفظ (قوله اللاحق للوجود) هذا ظاهر في بقاء الذات وصفات المعاني لانها متصفة بالوجود ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لانها لا تتصف بالوجود بل بالثبوت فكان الاولى أن يزيد في التعريف أو للثبوت ولا يقال انه أراد بالوجود الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لان هذا مجاز لا قرينة عليه وحينئذ فلا يقع في التعريف وعلم مما ذكرنا أن كلا من ذاته تعالى وصفاته الوجودية والمعنوية يتصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ولا يقال انه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع لانا نقول قيام المعنى بالمعنى انما هو في اتصاف وصف وجودي بوجودي كما سيأتي في بيان ابطال كون القدم والبقاء صفتي معنى وأما اتصاف وصف وجودي بأمر سلبي فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودي بقي شئ آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء على القول بترادف القديم والازلي ولا يضر التسلسل في مثل هذا لانه تسلسل في أمور عدمية والقدم الذي هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم في نفسه ليس بحادث وأما على القول بأن القديم أخص من الازلي فيتصفان بالازلية لا بالقدم (قوله عن عدم الآخرية للوجود) اى كون الوجود لا آخر له فان قلت الظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات العلية وبقاء صفاتها وحينئذ فيرد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه لان بقاءهما لا آخر له قلت هذا تعريف بالاعم وقد جوزه الاقدمون او أن اللام في للوجود للعهد او أن المراد بقوله عدم الآخرية اى الواجب عقلا وحينئذ فلا يصدق بعدم آخرية الجنة والنار لانه ليس بواجب عقلا بل هو ممكن (قوله والعبارتان بمعنى واحد) اى متلبستان بمعنى واحد من تلبس الدال بالمدلول اى دالان على معنى واحد وما تقدم في القدم سؤالا وجوابا يقال هنا (قوله استمرار الوجود) يحتمل أن يكون من اضافة الصفة للموصوف اى الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح ويحتمل أن تكون الاضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفي العدم الطارئ على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية ويحتمل أن يراد به نفسه الذي هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا (قوله في المستقبل) متعلق باستمرار اى استمراره في الزمان المستقبل وكلامه يوهم أن الزمان المستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك ويتخلص من هذا بجعل في بمعنى مع أى استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان المستقبل ولا ضرر في هذا (قوله الى غير نهاية) اى استمرارا لا نهاية له (قوله استمرار الوجود) فيه ما سبق (قوله في الماضي) متعلق باستمرار أى استمرار وجوده في الزمان الماضي وقضيته وجود زمان في الازل متصف الآن بالمضي مع أنه لم يكن فيه زمان لان الزمان حادث على ما مر (قوله الى غير غاية) اى استمرارا لا نهاية له والغاية هي النهاية ففي كلامه تفنن (قوله وكأن هذه العبارة) اى قوله استمرار الوجود وأتى بالكأنية المفيدة لعدم الجزم بدخولها لما سبق من الاحتمالات الجارية في عبارة ذلك البعض (قوله يجنح) اى يميل (قوله صفتان نفسيتان الخ) اى فعلى هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية قال السكتاني ولم اقف الى الآن على من

اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود والعبارتان بمعنى واحد وبعض الائمة يقول معنى البقاء في حقه تعالى استمرار الوجود في المستقبل الى غير نهاية كما أن معنى القدم في حقه تعالى استمرار الوجود في الماضي الى غير غاية وكأن هذه العبارة يجنح قائلها الى أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان

لانهما عنده الوجود المستمر في الماضي والمستقبل والوجود نفسي لعدم تحقق الذات بدونه وهذا المذهب ضعيف لانهما لو كانا نفسيين لزم ان لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل ان الذات يعقل وجودها

يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا ولكن المؤلف رحمه الله مطلع وذكر الشيخ الملوى أن غيره اطلع على أنه قول للاشعرى وفى جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية ماسيأتى (قوله لانهما عنده الوجود المستمر) اى على جعل اضافة استمرار الى الوجود من اضافة الصفة للموصوف وهو علة للكائنية وفيه أن تلك العلة تقتضى الجزم بأنهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفادته الكائنية من عدم الجزم بذلك فكان الاولى أن يقول لاحتمال أن يكونا عنده الوجود المستمر الخ (قوله والوجود نفسى) اى صفة نفسية للموجود والصفة النفسية هى التى لا تتحقق الذات خارجا بدونها كالتحيز للجرم فان الجرم لا يتحقق فى الخارج بدونه بخلاف القدرة مثلا فان الجرم لا يتوقف تحققه فى الخارج عليها ألا ترى للحجر مثلا فهى ليست صفة نفسية وربما أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة النفسية أصل الوجود لا الوجود بقيد الاستمرار الذى الكلام فيه وحينئذ فالدليل لا ينتج المدعى وهو الكائنية فان حمل كلامه على الوجود المستمر الذى الكلام فيه ورد عليه أن كلامه لا يتم لان الذات تحقق خارجا بدون استمرار الوجود ثم اصل الوجود صفة نفسية لانه لا تحقق الذات خارجا بدونه والحاصل أنه ان حمل الوجود فى كلامه على أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لا تحقق الذات بدونه لكن ليس حديثنا فيه وحينئذ فلا ينتج الدليل المدعى وان حمل الوجود على الوجود بقيد الاستمرار فلا نسلم أنه صفة نفسية لما سبق (قوله لعدم تحقق الذات بدونه) اى وكل ما لا تحقق الذات بدونه فهو صفة نفسية وقوله لعدم تحقق الذات بدونه أى فى الخارج لا فى العقل لانه قد يتعقل الموصوف بدون صفته ولو كانت نفسية ألا ترى أن التحيز للجرم صفة نفسية له ولا يتوقف تعقل الجرم على تعقل التحيز (قوله وهذا المذهب) اى القول بأن القدم والبقاء صفتان نفسيتان (قوله لانهما لو كانا الخ) فيه أن هذا الدليل ينتج البطلان لا الضعف وقد يجاب بأن المراد بقوله ضعيف باطل (قوله لزم أن لا تعقل الخ) قضيته أن الصفة النفسية هى التى لا تحصل الذات فى العقل بدونها بل متى تعقلت الذات تعقلت تلك الصفة وليس كذلك بل هى التى لا تحقق الذات فى الخارج بدونها الا فى العقل اذ الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية كما سبق فالمنتفت له الخارج لا العقل كما هو ظاهره على أن كلامه مناف لقوله لعدم تحقق الذات بدونه اذ المتبادر منه التحقق فى الخارج لا التحقق فى العقل ويمكن الجواب بأن مراده لزم أن لا تتعقل الذات موجودة فى الخارج بدونهما ويدل عليه قوله بدليل أن الذات يعقل وجودها اى خارجا والمعنى لزم أن لا يعقل أى لا يصدق العقل بوجود الذات خارجا الا بهما تأمل وأجاب الشيخ يس بجواب آخر وحاصله أن المراد بالتعقل التحقق خارجا فالمعنى لزم أن لا تحقق الذات بدونهما خارجا لكن اللازم باطل لان الذات محققة بدونهما فلم يكونا نفسيتين بل سلبيتين والقرينة على أن المراد بالتعقل التحقق قوله أولا لعدم تحقق الذات بدونه (قوله وذلك) اى عدم تعقل الذات بدونهما باطل وهذا اشارة للاستثنائية ويحتمل أنه اشارة لقضية حملية فيكون القياس حمليا لا شرطيا وقوله بدليل الخ هذا دليل للمقدمة الثانية المشار لها بقوله وذلك باطل وقوله ان الذات يعقل وجودها اى يصدق العقل بوجودها خارج الاعيان هذا على الجواب الاول وقال يس اى يتحقق ذهنا وخارجا وجودها ولا يتحقق معها القدم والبقاء اى بوجدان

فيجوز أن تتعقل الذات الكريمة ذهنا ولا يخطر بالبال اذ ذاك القدم والبقاء ذهنا ويجوز أن تتعقل الذات الكريمة فى الخارج ولا يتعقل اذ ذاك أنهما فى الخارج معها وان كانت الذات الكريمة متصفة بهما فى الخارج (قوله ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها) اى على قدمها وبقائها الواجبين اى وحينئذ فقد تعقلت الذات موجودة فى الخارج بدون صفتها وهى القدم والبقاء (قوله وشذ) الشاذ قيل ما ضعف دليله وقيل ما قل قائله وهذا القول ضعيف الحجة قليل القائل فهو شاذ على كل حال (قوله صفتان موجودتان) اى فى الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات المعانى على هذا القول (قوله ولا يخفى ضعفه) اى بطلانه لانه هو الذى يتجه دليله المذكور (قوله لانه يلزم عليه أن يكونا قديمين) اى لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامها به ولانه لا يعقل موجود فى الازل عاريا عن القدم (قوله ايضا) اى كالعلم والقدرة (قوله بقدم آخر موجود الخ) وذلك لان الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر وهكذا (قوله ويلزم التسلسل) اى او الدور فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة القدم والبقاء كما بينه الشارح ويلزم الدور ان كان القدم والبقاء الاخيران قديمين بالقدم الاول وباقيين بالبقاء الاول وكل من التسلسل والدور محال فيكون ما أدى اليهما كذلك فان قيل لا نسلم أنه يلزم على هذا القول أن يكون القدم والبقاء قديمين بقدم آخر وباقيين ببقاء آخر حتى يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء او يكونا قديمين لا نفسهما بأن يكونا قديمين بذلك القدم الذى صارت به الذات قديمة وباقيين لانفسهما بأن يكونا باقيين بذلك البقاء الذى صارت به الذات باقية فتكون الذات قديمة وباقية بهما وهما قديمان وباقيان قلت لو كانا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء لزم عليه وجود المعلول وهو كون القدم والبقاء قديمين وباقيين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما ولو كانا قديمين بقدم الذات وباقيين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح وهو كون الذات قديمة وباقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها فيكون القدم أثر فى الذات وفى نفسه والبقاء أثر فى الذات وفى نفسه وكل من وجود المعلول بدون علته ومن اتحاد الموجب بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل فكذا ما أدى اليه وكذا يلزم على هذا القول قيام المعنى بالمعنى وهو باطل لان المعنى انما يقوم بالذات ولان قيام المعنى بالمعنى يلزم عليه الترجيح بدون مرجح اذ لا مرجح لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به فتدبر (قوله وأضعف من هذا القول قول من فرق) هو بتخفيف الراء ووجه الاضعفية أن كلا من القدم والبقاء يرجع الى دوام الوجود اما فى الماضى واما فى المستقبل واذا كان كذلك لزم تساويهما فيزيد هذا القول بنفى المساواة بينهما بالافارق ضعفا الى ضعف فيكون قوله أضعف أى فقد شارك هذا القول الذى قبله فى أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية وزاد عليه بالتفرقة بين القدم والبقاء حيث جعل الاول سلبيا والثانى وجوديا بدون فارق اذ العلة فى جعله القدم سلبيا وهى أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام المعنى بالمعنى موجودة فى البقاء والحاصل أن هذا القول مردود من جهتين الجهة الاولى أن جعل البقاء صفة وجودية يلزم عليه الدور أو التسلسل الجهة الثانية

ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها وشذ قوم فقالوا ان القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم والقدرة ولا يخفى ضعفه لانه يلزم عليه ان يكونا قديمين ايضا بقدم آخر موجود وباقيين أيضا ببقاء آخر موجود ثم ينتقل الكلام الى هذا القدم الآخر وهذا البقاء الآخر فيلزم فيهما ما لزم فى الاولين ويلزم التسلسل واضعف من هذا القول قول من فرق وقال القدم سلبى والبقاء وجودى والحق الذى عليه المحققون انهما صفتان سلبيتان اى كل منهما

أن العلة في جعل القدم سلبيا موجودة في البقاء فالتفرقة بينهما بجعل أحدهما وجوديا والآخر سلبيا تحكم وبهذا سقط ما يتبادر من أن القول الذي قبله أضعف لان المخالفة فيه لما هو الحق عند المصنف كائنة في القدم والبقاء والمخالفة في هذا القول في البقاء دون القدم وقد تحصل من كلام الشارح أن جملة الاقوال في القدم والبقاء أربعة قيل انهما صفتان سلبيتان وقيل نفسيتان وقيل وجوديتان وقيل القدم سلبي والبقاء وجودي وأصحها أولها (قوله عبارة) فيه ما سبق (قوله وليس لهما الخ) قضيته أن المراد بالقدم والبقاء لفظهما مع أن المراد بهما المعنى اذ هو المعدود من الصفات فالاولى أن يقول وليس هما معنى موجودا في الخارج عن الذهن اى في خارج الاعيان ثم بعد هذا فيقال ان هذا لا يفيد خصوص كونهما سلبيين لصدقه بكونهما حالا انه يفيد رد القول بكونهما وجوديين وهو قول عبد الله بن سعد بن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام في القدم وقول الاشعري في البقاء فكان الاولى للشارح ان يزيد ولا ثابتا في نفسه (قوله ومخالفته الخ) عطف على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم اذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث ولم يكتف بذكر الملزوم عن ذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن فلا يكتفي فيه بدلالة الالتزام والضمير في مخالفته عائد على مولانا المتقدم في قوله فما يجب لمولانا وهذا الضمير هو الذي خلفته أل في الوجود والقدم والبقاء والاصل فيه وجوده وقدمه وبقاؤه وانما أتى بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتى به مع الوجود والقدم والبقاء تفننا أو ليتوصل للوصف المعنوي بقوله تعالى الدال على تنزيهه عما لا يليق به من المماثلة مثلا فان قلت اى فائدة في الاتيان بقوله تعالى حتى يتوصل له بما ذكر قلت فائدته الرد على المجسمة والجهوية ان قلت لم أتى به اى بقوله تعالى في هذه الصفة والتي بعدها دون بقية الصفات قلت انما أتى به مع هاتين الصفتين دون بقية الصفات لانه لم يصرح احد من العقلاء باتصافه تعالى بنقائض تلك الصفات ما عدا نقيض المخالفة فان المجسمة صرحوا بأنه جسم والجهوية صرحوا بالجهة وقالوا انه تعالى في جهة العلو ونقيض القيام بالنفس فان النصارى صرحوا به وقالوا انه تعالى صفة قائمة بذات عيسى على ما سيأتي بيانه فان قلت لو كان السر ما ذكر لأتى بذلك اى بقوله تعالى مع الوحدانية ردا على الثنوية الذين صرحوا بالتعدد في الاله فالجواب أن رد قول الثنوية وارد في الكتاب والسنة بكثرة فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يرد عليه ثم ان المراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون في الذات فقط أو في الصفات فقط أو في الافعال فقط او في الجميع فان قيل لم قال ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة الحوادث له تعالى قلت انما أضاف المخالفة لله دون الحوادث اشارة الى ارتفاع المولى واستعلائه على غيره وأنه هو المخالف لغيره فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه وأنه هو المخالف له تعالى لان المخالفة بحسب العادة تسند للاعلى دون الادنى فيقال خالف السلطان الوزير دون العكس (قوله للحوادث) هو جمع حادث وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والاعراض واطلاق الحادث على المتجدد بعد عدم من الاحوال مجاز واعلم أن الممكن أعم من الحادث لان الممكن ما استوى وجوده وعدمه وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدم وبالممكن المعدوم فان قيل ان المخالفة كما تجب له تعالى بالنسبة للممكن الموجود بعد

عبارة عن سلب معنى لا يليق به تعالى وليس لهما معنى موجود في الخارج عن الذهن ص (ومخالفته تعالى للحوادث) ش

اى لايماثله تعالى شئ منها مطلقا لا فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الافعال قال الله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فأول هذه الآية

عدم تجب له تعالى بالنسبة للممكن المعدوم الذى لم يحدث فلم خص المصنف المخالفة بالممكن الموجود بعد عدم فالجواب أن المماثلة انما تتوهم فيمن شاركه فى الوجود وليس ذلك الا فى الموجود بعد عدم فلذا خص المخالفة بالحوادث أى الممكنات الموجودة بعد عدم فان قيل لم قال للحوادث ولم يقل للعالم بفتح اللام مع أنه مساوله اذ هو الاجرام والاعراض فقط بناء على التحقيق من نفى الاحوال فالجواب أنه قال للحوادث لانه أوضح من العالم أو مخافة تصحيف العالم بفتح اللام بالعالم بكسرها وقولنا على التحقيق اى وأما على مقابله فالعالم أعم من الحادث لقصور الحادث على الاجرام والاعراض وزيادة العالم على الحادث بالاحوال اذ اطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت (قوله اى لايماثله تعالى شئ منها) اى من الحوادث وهو تفسير لمخالفته تعالى للحوادث باللازم لان نفى مماثلة الحوادث له يستلزم نفى مماثلته لها الذى هو معنى مخالفته لها وذلك لانه لايصح نفى المماثلة عن احد الامرين مع ثبوتها للآخر فاذا صدق أن لاشئ مثل الله صدق أن الله لامثل له فى شئ فان قلت المناسب لاسناد المخالفة لله دون الحوادث اسناد المماثلة المنفية لله دون الحوادث بأن يقول اى لايماثل المولى شيأ منها ليكون التفسير حقيقيا لا باللازم فلم أسندها للحوادث حيث قال اى لايماثله شئ منها ولم يسندها للمولى كما أسند اليه المخالفة قلت انما أسند المماثلة للحوادث لان الذى ينفى عنه المماثلة بحسب العادة الادنى دون الاعلى يقال الوزير لايماثل السلطان ولا يقال السلطان لايماثل الوزير (قوله لا فى الذات الخ) تفسير للاطلاق اى ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله (قوله ولا فى الافعال) جمع فعل يصح أن يراد به المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة اى ليس تعلق قدرة الحادث بالمقدور أعنى الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها لان تعلق قدرة الله بالمقدور تعلق تأثير وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة و يصح أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التى هى مفعولة اى ان مفعول الحادث ليس كمفعول الله لان المفعول لله مفعول له بطريق الايجاد والمفعول للعبد مفعول له بطريق الكسب والاقتران (قوله قال الله تعالى ليس كمثله شئ الخ) دليل لقوله لايماثله تعالى شئ منها والدليل مطابق للمدعى فلا حاجة لما أطال به بعض الحواشى والكاف اما زائدة او اسم بمعنى مثل والمعنى ليس شئ مثل مثله فان قيل ان هذا نفى لمثل المثل لا للمثل فيوهم أن لله مثلا مع أن المدعى نفى المثل فالجواب عن ذلك من وجهين الاول أن هذا من باب الكناية فكنى بنفى مثل المثل عن نفى المثل اذ يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل اذ لو انتفى مثل المثل وبقى المثل ثابتا لكان لله مثل ذلك المثل والفرض نفى مثل المثل فيؤدى لنفى المولى مع أنه مسلم الوجود وحينئذ فالمراد من الآية أنه ليس شئ مماثلا له فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الافعال الثانى أن المثل بمعنى الذات والصفة فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك فى معنييه ان قلنا ان المثل حقيقة فى كل من الذات والصفة أو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ان قلنا انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر والمراد بالصفة ما يشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل وحينئذ فالدليل مطابق للمدعى فتأمل (قوله وهو السميع البصير) اعلم أن السمع قيل انه أفضل من البصر وقيل بالعكس والآية تشير الى ان السمع أفضل من البصر لتقديمه عليه وحينئذ فالاعمى الذى يسمع خير من البصير الذى لا يسمع

والخيرية

تنزيه وآخرها اثبات فصدرها يرد على المجسمة وأضرابهم وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات وحكمة تقديم التنزيه فى الآية وان كان من باب تقديم السلب على الاثبات وان كان الاولى فى كثير من المواطن العكس انه لو بدأ بالسمع والبصر

والخيرية والافضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كل (قوله تنزيه) أى ذو تنزيه أى دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له (قوله اثبات) أى ذو اثبات أى دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى (قوله يرد على المجسمة) أى القائلين بأن الله جسم واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالاجسام فهو كافر ومن اعتقد أنه جسم لا كالاجسام فهو عاص غير كافر والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولا صفة ولا يعلم ذاته الا هو (قوله وأضرابهم) أى أمثالهم وأراد بأضرابهم الجهوية القائلين ان الله فى جهة الفوق وفى كفرهم قولان والمعتمد عدم كفرهم وانما كانوا من اضراب المجسمة لاستلزام الجهة للجسمية فهم من قبيل من يصرح بالجسمية وقال أضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم فى ذلك (قوله وعجزها يرد على المعطلة) اعلم أن العجز يرد على المعطلة المذكورة ان جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا كقولك زيد الكريم وأنت تريد قصره على صفة الكرم لا يتعداها الى نفيها والمعنى فى الآية عليه أن المولى يتصف بصفتى السمع والبصر لا يتعداهما الى الاتصاف بنفيهما أى فلا يتصف بنفيهما فلو جعلت الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون فى الآية رد على المعطلة بل على عبدة الاوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يتعديانه الى الاوثان فان قيل كيف يرد على عبدة الاوثان بالآية مع كونهم لم يقولوا ان الاصنام تسمع وتبصر فالجواب ان زعمهم ألوهيتها حالة تؤذن بادعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر فاثباتهم السمع والبصر لها بطريق اللزوم (قوله النافين الخ) اى كالفلاسفة المنكرين لجميع الصفات ان قلت كيف تكون الآية ردا على نافى كل الصفات مع أنها انما اثبتت صفتين قلت ليس المراد الرد باثبات صفتين فقط على من نفاها كلها بل المراد الرد باثباتهما على من نفاهما كما نفى غيرهما فقوله يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات اى بالنسبة الى نفيهما كذا قيل والاحسن ان يقال ان المراد الرد باثبات الصفتين على من نفاها كلها ووجه الرد عليهم ان نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية لانه فى قوة لا شئ من الصفات بثابت لله وقوله وهو السميع البصير متضمن لموجبة جزئية وهى السمع والبصر ثابتان لله والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية اى توجب كذبها فان قلت ما فائدة وصف المعطلة بقوله النافين لجميع الصفات قلت فائدته التنبيه على ان المعطلة صنفان صنف عطلت البارى عن الصفات أى نفتها عنه وهو المراد هنا وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لا صانع لها وانما هى ارحام تدفع وارض تبلع وما يهلكنا الا الدهر وهذا الصنف ليس بمراد هنا فالمردود عليه بعجز الآية الصنف الاول لا الثانى (قوله وحكمة تقديم الخ) هذا جواب عما يقال لم قدم فى الآية النفى على الاثبات مع ان الاثبات اشرف من النفى وحكمة مبتدأ خبره قوله انه لو بدأ الخ (قوله وان كان من باب الخ) اى والحال انه من باب الخ (قوله وان كان الاولى الخ) اى والحال أنه كان الاولى فى كثير من المواطن العكس اى تقديم الاثبات على السلب لشرفه على النفى وقضيته ان الكثير من المواضع مضبوط كالقليل وان الاولى فى ذلك الكثير تقديم الاثبات على النفى لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر لانه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الاولى فيه العكس فالاولى ان يقول وان كان الاولى فى الآية العكس لوقوعه فى اكثر المواضع ويمكن الجواب بجعل فى سببية داخلة على محذوف اى وان كان

لأوهم التشبيه اذ الذى بالفوت فى السمع انه باذن وفى البصر أنه بحدقة وأن كلا منهما انما يتعلق فى الشاهد ببعض الموجودات دون بعض وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك فبدأ فى الآية بالتنزيه ليستفاد منه نفى التشبيه له تعالى مطلقا حتى فى السمع والبصر الذين ذكرا بعد فان سمعه تعالى وبصره ليسا كسمع الخلائق وبصرهم لان سمعه تعالى وبصره صفتان قائمتان بذاته العلية التى يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمهما واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا ذاتا كان او صفة ظاهرا كان أو باطنا

الاولى العكس بسبب وقوعه فى كثير من المواضع (قوله لأوهم) أى البدء بهما التشبيه أى لاوقع فى الوهم أى الذهن التشبيه والاولى أن يقول الشبه لان التشبيه فعل الفاعل اى لأوقع فى ذهن السامع أن سمع المولى وبصره مشابهان لسمع المخلوقات وبصرهم فى كون سمعه باذن وبصره بحدقة وأن كلا منهما انما يتعلق ببعض الموجودات وذلك لأن المألوف للسامع أن السمع بأذن والبصر بحدقة وأن السمع والبصر انما يتعلقان ببعض الموجودات فان قلت ما يسبق الى الوهم يزال بتأخير التنزيه فالاولى حينئذ تقديم الاثبات على النفى ليوافق ماوقع فى كثير من المواضع فالجواب أن فى تقديم السلب مزية وهى دفعه الايهام المذكور من أول وهله لا توجد تلك المزية فى تأخيره لان التأخير وان كان يزيله الا أنه لا يمنع حصوله أولا فقول الشارح لأوهم أى ابتداء على أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيهما فاذا وردا التنزيه بعد ذلك أمكن حمله على ماعداهما وحينئذ فلا يزول ما سبق للوهم بتأخير التنزيه بخلاف ما اذا قرع السمع التنزيه أولا ثم أتى ببعض الافراد الداخلة فيه فانه يحكم عليه بحكم العام وهذا ظاهر اذا حمل المثل فى الآية على الذات والصفه أو الصفة فقط لا ان حمل على الذات فقط (قوله وان كلا الخ) عطف على قوله أنه بأذن (قوله فى الشاهد) أى فيما نشاهده من المخلوقات (قوله ببعض الموجودات) وهو الاصوات بالنسبة للسمع والذوات والالوان بالنسبة للبصر (قوله دون بعض) أى كالذوات والالوان بالنسبة للسمع وكالاصوات بالنسبة للبصر (قوله وعلى صفة) أى وأن كلا منهما انما يتوقف على صفة مخصوصة فقوله وعلى صفة معطوف على قوله ببعض الموجودات (قوله من عدم البعد) أى من عدم بعد بعض الموجودات الذى تعلق به السمع والبصر عنهما وهذا بيان للصفة المخصوصة (قوله ونحو ذلك) أى كعدم القرب جدا وكعدم الحائل بين السمع والبصر وبين متعلقهما (قوله نفى التشبيه) الاولى نفى الشبه لان التشبيه فعل الفاعل (قوله مطلقا) أى فى الذات والصفات والافعال واستفادة ماذكر من الآية تؤخذ من السلب العام القائل ليس كمثله شئ الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات والصفات فلا يدخلها الخلاف فى أن عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال أولا لان أوصاف الحوادث وذواتها منطوق العبارة فالجميع لا يماثل الله ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لا العكس وحيث كان كذلك فقد أخذ نفى مماثلة أوصافه بالمطابقة (قوله قائمتان بذاته العلية) هذا وصف كاشف اذ كل صفة قائمة بموصوفها (قوله الجرمية) أى كونها جرما والجرم ما أخذ قدرا من الفراغ سواء كان له أجزاء كالجسم أولا كالجوهر الفرد (قوله والجارحة) من عطف اللازم على الملزوم (قوله ولوازمهما) أى لوازم الجرمية والجارحة كالحدوث والتحيز والجهة وغير ذلك (قوله متعلقتان بكل موجود) أى تعلق انكشاف وظاهره انهما يتعلقان بأنفسهما لدخولهما تحت كل موجود فيسمع بسمعه سمعه وبصره ويبصر ببصره سمعه وبصره فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه وبغيره واعلم أنهما وان تعلقا بالموجودات لكن على كيفية مغايرة لكيفية تعلق الآخر بها لا يعلم تلك الحالة الا الله تعالى وحينئذ فلا يغنى أحدهما عن الآخر وتعلقهما بالقديم تنجيزى قديم وبالحادث صلوحى قديم وتنجيزى حادث (قوله ظاهرا) أى بالنسبة لنا كالسماء الدنيا وما تحتها وقوله أو باطنا أى خفيا علينا كالذى

تحت الارض لا على البارى لانه لايخفى عليه شئ (قوله وقيامه تعالى الخ) ذكر هذه الصفة
بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما فى ذاته وانفراد المخالفة فى صفاته
فكل ما ثبت له القيام بالنفس بتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث ولا عكس بدليل صفاته
(قوله بنفسه) قال بعضهم الباء للآلة وسرها انما يظهر بالنسبة للمقابل أى أن قيامه وعدم
افتقاره للمحل والمخصص أمر حصل له من قبل ذاته لا من قبل غيره فليس غيره آلة لقيامه
عز وجل حتى يحتاج فى قيامه وعدم افتقاره لذلك الغير وجوز بعضهم جعلها للسببية واضافة
نفس للضمير للبيان (قوله أى لا يفتقر الى محل الخ) قيل انما فسر القيام بالنفس مع أن
التفسير من وظيفة الشراح لان القيام يطلق على انتصاب القامة وعلى الاحكام أى الاتقان
يقال قام فلان بكذا اذا أتقنه وأحكمه وعلى الشدة يقال قامت الحرب اذا اشتدت وعلى
لزوم الشئ والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا ففسره المصنف لبيان المراد منه
وقال بعضهم انما فسره بما ذكر للرد على من فسره بعدم الافتقار للمحل فقط وهو المتعارف
عند بعض المتكلمين والمصنف فسره بما ذكر تبعا للاستاذ أبى اسحق الاسفراينى وستعرف أن
تفسير القيام بالنفس بعدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف
عدم الافتقار للمخصص فانه مستفاد من وجوب القدم والبقاء (قوله أى بذاته) أى فالمراد
بالنفس الذات وليس المراد بها الروح لانها محالة على الله تعالى وفى كلامه اشارة الى جواز
اطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة وهو الحق بدليل قوله تعالى ويحذركم الله نفسه
خلافا لمن قال لا يجوز اطلاقها عليه الا على سبيل المشاكلة كما فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى
ولا أعلم ما فى نفسك (قوله سلب افتقاره لشئ من الاشياء) ان قيل هذا التفسير يخالف تفسير
المصنف لان هذا سلب الافتقار على العموم وما فى المتن سلب الافتقار لشيئين فقط المحل
والمخصص قلت لا يخالفه لان ما فى المتن يستلزم هذا لان سلب الافتقار الى المحل والمخصص
يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والصاحبة والمعين والوزير والى
ما يحصل الغرض وغير ذلك لانه لو افتقر لشئ منها لكان ممكنا والممكن لا يكون وجوده
الا حادثا والحادث يفتقر الى المخصص والى المحل بالنظر لصفته فتأمل (قوله أى ذات سوى
ذاته يوجد فيها) انما فسر المحل بالذات التى يقوم بها فقط ولم يفسره بذلك وبالمكان الذى يحل
فيه مع أنه سبحانه كما أنه لا يفتقر لذات يقوم بها لا يفتقر لمكان لان عدم افتقاره للمكان علم من
مخالفته للحوادث (قوله سوى ذاته) هذا نص على المتوهم اذ يتوهم قيام ذاته بغيره من الذوات
لا بذاته اذ لا يعقل قيام ذاته بذاته حتى يتوهم فينفيه (قوله يوجد فيها) صفة لقوله ذات
الواقعة تفسيرا للمحل والرابط الضمير المجرور وضمير يوجد راجع لله تعالى (قوله لان ذلك)
أى الافتقار الى المحل بالمعنى المذكور أعنى الذات التى يوجد فيها (قوله وهو تعالى ذات)
أى وحينئذ فلا يكون مفتقرا للمحل (قوله موصوف بصفة) ليس بضرورى فيما نحن بصدده
وقوله موصوف نعت لذات وذكر النعت لان الذات تذكر وتؤنث (قوله كما تدعيه النصارى)
ظاهره أن النصارى تدعى أنه تعالى صفة مع أن المنقول فى كتب أئمة الكلام أن النصارى
يقولون ان الله تعالى جوهر مركب من ثلاثة أقانيم أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب

ص (وقيامه تعالى بنفسه أى لا يفتقر الى محل ولا مخصص)
ش يعنى أنه مما يجب له تعالى أن يقوم بنفسه أى بذاته ومعنى قيامه تعالى بنفسه سلب افتقاره لشئ من الاشياء فلا يفتقر تعالى الى محل أى ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة فى الموصوف لان ذلك لا يكون الا للصفات وهو تعالى ذات موصوف بصفة وليس بصفة كما تدعيه جل وعز النصارى ومن فى معناهم

واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ويعنون بالاقنوم الصفة وبالجوهر القائم بنفسه ويقولون ان أقنوم العلم الذي هو جزء الاله انتقل لجسد سيدنا عيسى وامتزج به فاتحد اللاهوت بالناسوت وما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم اله والوجود اله والحياة اله ثم صار مجموع الاقانيم الثلاثة الها واحدا فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات التي هي جوهر تتركب من مجموع الصفات التي هي أعراض وجعلوا جزء الاله انتقل لسيدنا عيسى وسموا الاقانيم بأسماء خالية عن المناسبة انتهى وظهر من هذا التقرير أن الاله على كلامهم ليس بصفة نعم ان أراد بقوله كما تدعيه النصارى أي من أنه صفة باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله كما تدعيه كذا قرر شيخنا وهو محصل ما في السكتاني والاحسن أن يقال قوله كما تدعيه النصارى أي بعضهم فان بعضهم يقول الاله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة يقوم بالغير وان عيسى قام به الاله قيام الصفة بالموصوف وبعضهم يقول ان الاله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم الى آخر ما تقدم ويدل لذلك كلام الكبرى وحواشيها (قوله من الباطنية) هم قوم كفار ينفون الشريعة ويقولون ان ما ورد في القرآن من الاحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة الربا مثلا ليس المراد ظاهره ويقولون ان الاله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فلذا تراهم يقولون ما في الجبة الا الله (قوله وسيأتي برهان ذلك) أي برهان عدم افتقاره لمحل أي ذات يقوم بها (قوله وكذا لا يفتقر تعالى الى مخصص) فيه اشارة الى أن قول المتن ولا مخصص عطف على قوله محل ولا لتأكيد النفي ليفيد أن الافتقار لكل واحد منهما منفي على حدته (قوله يخصصه بالوجود) أي بدلا عن العدم (قوله ولا في صفة من صفاته) هذا مأخوذ من المعنى المراد في نفس الامر لا مما يقتضيه ظاهر العبارة لان الذي يقتضيه ظاهر العبارة عدم افتقار ذاته تعالى للمحل الذي يقوم به والى المخصص أي الفاعل الذي يخصصها بالوجود بدلا عن العدم (قوله لوجوب القدم والبقاء لذاته) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من وجوب القدم له تعالى والبقاء ولذا اقتصر بعضهم في تفسير القيام بالنفس على نفي الافتقار الى المحل كما سبق (قوله ولجميع صفاته) أي الذاتية والثبوتية وكذا السلبية على أحد القولين من ترادف القديم والازلي وأما صفات الافعال فهي حادثة عند الاشعري كما سيأتي بيانه (قوله فاذا يستحيل الخ) أي فاذا كان تعالى لا يفتقر الى محل ولا الى مخصص يستحيل الخ وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص (قوله عموما) اما حال من الاستحالة أي حالة كون الاستحالة عموما أي ذات عموم وشمول لاي افتقار من الافتقارات أو عامة أي شاملة لذلك واما حال من الافتقار أي حالة كون الافتقار عموما أي عاما لاي شئ من الاشياء أو ذا عموم وشمول لذلك (قوله وبهذا) أي وبالتقرير السابق المتضمن لتفسير المحل بالذات والمخصص بالفاعل وقال السكتاني الاشارة عائدة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار عموما أي فحكمنا بذلك واعترافنا به تعلم منه أن مرادنا بلفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم وذلك بأن يراد بالمحل الذات لا المكان وبالمخصص الفاعل الذي يخصص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله أما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الاجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلب الافتقار الى الذات بأن لا يكون صفة فان قلت كما

من الباطنية أعاذنا الله تعالى جميعهم وسيأتي برهان ذلك عند تعرضنا ان شاء الله للبراهين وكذلك لا يفتقر تعالى الى مخصص أي فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته ولا في صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته وانما يحتاج الى المخصص أي الفاعل من يقبل العدم وهو لا تأجل وعز لا يقبله فاذا يستحيل على مولانا جل وعز الافتقار عموما وبهذا تعرف أن مرادنا بالمحل

لايلزم سلب كونه صفة اذا حمل المحل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار الى المكان اذا حمل المحل على الذات فمن أين يلزم تعميم الافتقار قلت لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار الى المكان من سلب الافتقار الى المخصص اذلو كان فى مكان لكان جرما فيفتقر الى مخصص كيف وربنا سبحانه غنى عن المخصص فان قلت لا نسلم أنه اذا حمل لفظ المحل على المكان يفوت سلب كونه صفة بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار الى المخصص ومن وجوب مخالفته للحوادث اذ هى صفات وموصوفات قلت لا نسلم أخذ ذلك مطلقا ولو فى الصفات القديمة والمطلوب نفى كونه صفة يفتقر الى ذات سواء كانت الصفة حادثة أو قديمة فصنيع الشارح رحمه الله أحسن اه (قوله فى أصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله الذات) أى لا المكان وانما لم يفسره بالمكان لاستفادة سلب الافتقار اليه من مخالفته للحوادث وهذا على التفسير الاول فى مرجع اسم الاشارة فى قوله وبهذا واما على ماقاله السكتانى فعلة عدم تفسيره بالمكان عدم أخذ سلب الافتقار للذات من العقيدة كما تقدم له (قوله التى لاتفتقر هى) أى الذوات وقوله أيضا أى كما لا تفتقر ذاته الى محل والاتيان بهى وأيضا لمزيد الايضاح (قوله كالاجرام مثلا) مثال للمحل وأراد بالاجرام مايشمل الجواهر الفردة وحينئذ فالكاف مدخلة لها فالجمع بين الكاف ومثلا غير ضرورى (قوله لان هذه) أى الذوات وهذا علة لقوله ليست كسائر الذوات (قوله ابتداء) أى فى وجودها الاول (قوله ودواما) أى فى بقائها بعد وجودها (قوله ضروريا) أى لازما فقوله لازما تفسير له (قوله وهو) أى الفاعل المخصص للاجرام جل وعز (قوله فاذا القيام الخ) أى فاذا كان معنى قيامه بنفسه ماسبق من عدم الافتقار لذات يقوم بها وعدم الافتقار للمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق أى العام أى الغنى عن كل شئ كالمحل والمخصص والولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير ومايحصل الغرض ونحو ذلك وذلك لاستلزام الغنى عن المحل والمخصص الغنى عما ذكر كما تقدم بيانه وانما فسرنا المطلق بالعام لئلا يقتضى أنه اذا كان غنيا عن المحل فقط مثلا كان قائما بنفسه لان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا قيد فيتحقق فى فرد ان قلت حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق فلم يفسره المصنف بهذا فى المتن قلت لعله سلك طريق الاحتياط وجمع فى المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما فى كلامهم قاله الشيخ يس (قوله وذلك) أى الغنى المطلق (قوله قال جل من قائل) هذا دليل لكون الغنى المطلق لا يكون الا مولانا وقوله من قائل من فيه زائدة وقائل حال من الضمير فى جل أى جل حالة كونه قائلا (قوله والله هو الغنى) أى عن كل شئ اذ حذف المعمول يؤذن بالعموم وظاهر قولنا عن كل شئ حتى عن صفاته وبذلك صرح الامام الرازى فى مواضع كثيرة من تفسيره حيث قال لا يحتاج المولى فى أفعاله وكماله الى صفاته وانما قيمتها كمال الذات قال الشيخ يس ودعوى الاستغناء عن الصفات مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لاضدادها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد صرح بعضهم بما نصه احتج الخصم على نفى الصفات بأنه يلزم من اثباتها افتقار الذات وهو محال وأجيب بأن المحال هو افتقارها الى خارج عنها انتهى لكن لا ينبغى أن يقال انه سبحانه وتعالى مفتقر الى صفاته لما فى لفظ الافتقار من سوء الادب وان كان القول بصحة معناه لازما

فى العقيدة الذات ومرادنا بالمخصص الفاعل فبعدم افتقاره تعالى الى محل اى ذات أخرى لزم أنه جل وعز ذات لا صفة وبعدم افتقاره تعالى الى مخصص أى فاعل لزم أن ذاته جل وعز ليست كسائر الذوات التى لاتفتقر هى أيضا الى محل كالاجرام مثلا لان هذه وان كانت مستغنية عن المحل أى عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف فهى مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا لازما الى المخصص أى الفاعل وهو مولانا جل وعز فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق وذلك لا يمكن ان يكون الا لمولانا جل وعز قال جل من قائل يأيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد وقال تعالى الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فاثبت تعالى بقوله الله الصمد افتقار كل ماسواه اليه جل وعز

عما ذكر (قوله اذ الصمد هو الذى يصمد اليه فى الحوائج) نقل عن الزمخشرى أن صمد فعل بمعنى مفعول وماذكره الشارح فى تفسيره أحد أقوال ثلاثة ثانيها أن الصمد هو الذى لا يأكل ولا يشرب ثالثها أنه الذى لا جوف له وانما اقتصر الشارح على القول الاول لترجيح غير واحد له فى تفسير الآية كابن عطية وغيره وقوله هو الذى يصمد اليه فى الحوائج ضمن يصمد معنى يفتقر فلذا عداه بالى (قوله ومنه تسأل) أى ومنه تسأل الحوائج للافتقار اليه وضمير منه راجع للذى يصمد اليه فى الحوائج (قوله ولاشك أن كل ماسواه تعالى صامد له) قد يقال انه فسر يصمد بيقصد والقصد الحقيقى انما يكون ممن له اختيار وحينئذ فلا يتم قوله ولاشك أن كل ماسواه صامد له وأجاب الشارح بأن المراد لازم ذلك وهو الافتقار فكأنه قال ولاشك أن كل ماسواه مفتقر له ولا يخفى أن الصفات الذاتية لم تدخل فى السوى لانها ليست عينا ولا غيرا فلا يشكل قوله مفتقر اليه ابتداء ودواما اذ لا ابتداء لها لقدمها (قوله بلسان حاله الخ) متعلق بمفتقر أى مفتقر بلسان حاله فقط أو بلسان مقاله فقط أو بهما معا وقضيته ان لسان المقال ينفرد عن لسان الحال كما ينفرد لسان الحال عن لسان المقال وليس كذلك اذ لسان المقال لا ينفرد عن لسان الحال وان انفرد لسان الحال عن لسان المقال لان الافتقار لازم لكل مخلوق وحينئذ فلا ينفك لسان المقال عن لسان الحال وان أنفك لسان الحال عن لسان المقال فاذا قال الشخص بلسان مقاله أنا مفتقر الى الله كان افتقاره حاصلا بلسان المقال وبلسان الحال أيضا للزوم الافتقار له واذا لم يحصل منه كلام كان افتقاره حاصلا بلسان الحال فقط ويجاب بأن قوله بلسان الحال متعلق بمقدر تقديره فهما افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان المقال أو عند عدمه أو بلسان مقاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان الحال أو بهما معا عند ملاحظة المتأمل لهما والحاصل ان الفهم يحصل للمتأمل بلسان الحال ذاهلا عن المقال كما يحصل بالمقال مع الذهول عن الحال وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معا (قوله وجوب استغنائه عن المؤثر والاثر) أى فقوله لم يلد كناية عن استغنائه عن الاثر وقوله ولم يولد كناية عن استغنائه عن المؤثر ولاشك أنه اذا لم يفتقر لاثر ولا لمؤثر كان غنيا غنى مطلقا فصح قول الشارح وأثبت الخ أى من حيث الكناية كما صح تفريعه بقوله فلا حاجة الخ (قوله فلا حاجة لله الى المؤثر) قدم الشارح الاستغناء عن المؤثر على الاستغناء عن الاثر مع أنه هو السابق فى الآية لان الاستغناء عن المؤثر يستلزم الاستغناء عن الاثر وانما قدم فى الآية ما يفيد الاستغناء عن الاثر اهتماما به للرد على النصارى القائلين بأن المسيح ابن الله وعلى اليهود القائلين ان العزير ابن الله وأما كونه تعالى غير مولود فمتفق عليه عند جميع الملل (قوله لوجوب قدمه) هذا محط الدليل وأما قوله وبقائه فزيادة فائدة (قوله وكذلك لا حاجة له تعالى الى الاثر) أى لاستغنائه عنه وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله السكندرى فى الحكم أنت الغنى لذاتك عن أن ينالك نفع منها أى ان الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالى فلا يناله نفع منها (قوله ولا غرض له) عطف على قوله لا حاجة له الى الاثر من عطف اللازم على الملزوم والغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل وقوله فى شئ أى فى ايجاد شئ منها (قوله تعالى عن الاغراض والاعراض) جملة اعتراضية بين المتعاطفين أعنى قوله ولا غرض له ولا معين

اذ الصمد هو الذى يصمد اليه فى الحوائج أى يقصد فيها ومنه تسأل ولاشك ان كل ماسواه تعالى صامد له أى مفتقر اليه ابتداء ودواما بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معا وأثبت تعالى بقوله لم يلد ولم يولد وجوب استغنائه جل وعز عن المؤثر والاثر فلا حاجة لله تعالى الى المؤثر ولا علة لوجوده جل وعز واليه الاشارة بقوله تعالى ولم يولد أى لم يتولد وجوده تعالى عن شئ أى لا سبب لوجوده تعالى لوجوب قدمه وبقائه وكذلك لا حاجة له تعالى الى الاثر وهو ما أوجده تعالى من الحوادث ولا غرض له جل وعز فى شئ منها تعالى عن الاغراض والاعراض

للتنزيه والمناسب كون الاول بالغين المعجمة ليتصل عما قبله وعطف الاعراض عليه من عطف العام على الخاص لان الغرض الباعث على الشئ تارة يكون عرضا وتارة يكون غير عرض والفائدة فيه مع المبالغة أتم ويحتمل العكس ووجه العطف قصد المبالغة فى نفى الاعراض عموما وخصوصا (قوله ولا معين له تعالى) عطف على قوله لا حاجة له الى الاثر وهو اى المعين أخص من الحاجة وفيه ردّ على قول الاستاذ أبى اسحق ان أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد على أن تعلقهما بأصل الفعل (قوله فى شئ منها) أى من الحوادث التى أوجدها (قوله بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار) أى بالاختيار المحض أى الخالص من مخالطة شئ يصحبه قبل الانتقال من غرض الى غرض آخر وفيه اشارة لرد مذهب الحكماء القائلين بالايجاب الذاتى وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل فهو مجبور عندهم لا مختار (قوله بلا واسطة) هو وما بعده كالتفسير لمحض الاختيار وقوله بلا واسطة كالقدوم بالنسبة للنجار والابرة بالنسبة للخياط فكل منهما وان كان فاعلا بالاختيار لكن اختياره ليس محضا أى خالصا عن مخالطة شئ يصحبه لتوقف فعله على الآلة المذكورة بخلاف فعل المولى سبحانه فانه بمحض الاختيار اذ لا يتوقف على واسطة وآلة (قوله ولا معالجة) أى حركات كما يقع فى أفعال الحوادث كالنجار فى صنعه السرير (قوله ولا علة) المراد بها العلة المادية وهى الاجزاء التى يتركب منها المفعول فليس المولى أوجد الحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركيبها بل قال لها كونى فكانت وليس المراد بالعلة الباعث على الفعل والا تكرر مع قوله ولا غرض اذ العلة والغرض متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله واليه الاشارة الخ) أى والى ما ذكرناه من أنه لا حاجة له تعالى للاثر الذى أوجده ولا الغرض ولا المعين (قوله عن ذاته) متعلق بيتولد (قوله بأن يكون الخ) تصوير للتولد المنفى وضمير يكون للشئ وقوله منه أى من ذاته أى بان يكون شئ بعضا من ذاته تعالى كما فى تولد نخلة صغيرة من النخلة الكبيرة فان الصغيرة بعض من الكبيرة (قوله أو ناشئا عنه) أى أو يكون الشئ ناشئا عنه تعالى من غير قصد كما ينشأ النبات عن الماء والحاصل أن التولد اما أن يكون الولد فيه بعضا مما نشأ عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة واما أن يكون ناشئا عن غير قصد صادر ممن تولد عنه كالماء يحل بالمكان فيتولد منه النبات فقد تولد النبات عن الماء بغير قصد وكتولد حركة المفتاح من حركة اليد وكتولد الثمرة من الشجرة فان قلت انه فى الصورة الاولى وهو ما اذا كان الولد بعضا مما نشأ عنه كما فى صورة النخلة ليس فيها قصد قلت الملاحظ فى تلك الصورة البعضية وان وجد عدم القصد (قوله باستعانة بمن يزاوجه) أى يعاونه كما فى الولد الناشئ عن الرجل بمعاونة الزوجة (قوله على ذلك) أى على وجود ذلك الشئ (قوله أوثم غرض) ظاهره أنه عطف على قوله بعضا منه أى أو يكون ثم أى هنالك غرض يحمله على ذلك أى وجود شئ فيقتضى العطف أن قوله أوثم غرض الخ من جزئيات التولد وليس كذلك (قوله كما هو شأن الزوجين) راجع لقوله أوثم غرض ولقوله أو ناشئا عنه باستعانة بمن يزاوجه على ذلك (قوله ونحوهما) أى وكما هو شأن نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة (قوله بالنسبة للولد) راجع لقوله شأن الزوجين وقوله ونحوه أى نحو الولد كالنبات والنخلة الصغيرة وهو راجع لقوله ونحوهما (قوله فى جميع

ولا معين له تعالى فى شئ منها بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة ولا معالجة ولا علة واليه الاشارة بقوله تعالى لم يلد أى لم يتولد وجود شئ عن ذاته العلية بان يكون بعضا منه أو ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه تعالى باستعانة بمن يزاوجه على ذلك أو ثم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى جميع

ماذكر وإذ لو كان تعالى كذلك لزم أن يماثل الحوادث كيف وهو تبارك ليس له كفواً أحد فلا والد ولا ولد ولا صاحبة ولا مماثلة بينه وبين الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين ص (والواحدنية أى لا ثانى له فى ذاته

ماذكر) متعلق بشأن والمراد بشأن التولد والغرض وبجميع ماذكر الولد والنبات والحاجة الصغيرة ولا حاجة لقوله فى جميع ماذكر مع قوله بالنسبة للولد ونحوه فتأمل (قوله إذ لو كان تعالى كذلك) أى مثل الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى أنه يكون الشئ الذى يوجده بعضاً من ذاته أو يكون ناشئاً عنه من غير قصد أو ناشئاً عنه باستعانة بمن يزاوجه على ذلك أو يكون ثم غرض يحمله على ذلك (قوله لزم أن يماثل الحوادث) قال السكتانى بيان لزوم المماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لان ما تقدم من صفات الاجرام وهى حادثة وأما بيان لزوم ذلك على تقدير أن يحمله غرض على ذلك فلاحتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه ويوجب له الكمال وإذا احتاج لمن يحقق له الكمال كان حادثاً فيماثل الحوادث (قوله كيف وهو الخ) أى كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئاً له أى لا يصح ذلك مع تلك الحالة (قوله فلا والد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يولد (قوله ولا صاحبة) أى ولا زوجة له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد (قوله ولا ولد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد أيضاً (قوله ولا مماثلة بينه الخ) هذا مأخوذ من قوله لم يلد ولم يولد لزوماً وصراحة من قوله ولم يكن له كفواً أحد (قوله والواحدانية) التاء فيها للتأنيث اللفظى والياء للنسبة للوحدة والالف والنون للمبالغة كما قالوا ربانى وشعرانى وحينئذ فلا يقال ان المناسب للنسبة للوحدة أن يقول والوحدية (قوله أى لا ثانى له الخ) اعلم ان المولى منفى عنه الكم المتصل فى الذات وهو تركب ذاته من أجزاء والكم المنفصل فى الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالى والكم المتصل فى الصفات وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان الخ والكم المنفصل فى الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالى ومنفى عنه أيضاً أن يكون غيره مشاركاً له فى فعل من الافعال وأن الكم المتصل والمنفصل انما ذكرهما العلماء فى الذات والصفات دون الافعال وقول المصنف أى لا ثانى له فى ذاته ظاهر فى نفى الكم المنفصل فى الذات ولا يفهم منه نفى الكم المتصل فيها وذلك لان ثانى انما يصدق على النظير وهو ظاهر فى الكم المنفصل لانه نظير والحاصل أن قوله أى لا ثانى له فى ذاته دلالته على نفى الغيرية لان المعنى لا ثانى لمولانا مشارك لذاته وأما دلالته على نفى التركب فى حقيقة الاله فغريبة لان غاية ما يدل عليه الكلام نفى أن يكون لمولانا ثان مشارك لذاته وذلك لا ينافى حصول التركب فى ذات مولانا كما تقول لا ثانى للشمس أو القمر فى الحقيقة والحال ان حقيقة كل واحد منهما مركبة وذكر بعض أرباب الحواشى أن نفى الكم المتصل فى الذات يمكن أخذه من المتن بمعونة أن يقال لو كان المولى مركباً من أجزاء لقامت الالوهية بكل جزء لتماثل الاجزاء فقيامها بأحدها دون غيره تحكم وإذا قامت الالوهية بكل جزء صار كل جزء الهاً فصدق على كل جزء أنه ثان بهذا التقدير وقد نفاه المصنف بقوله أى لا ثانى له فى ذاته أى اتصالاً وانفصالاً والمراد بالمنفصل المماثل فى الذات المستلزمة للصفات إذ لا تصدق ذات تماثل ذاتاً إلا مع الاوصاف واعلم أن فى نفى الكم المتصل فى الذات رداً على المجسمة وفى نفى الكم المنفصل فيها رداً على الثنوية المشركين ثم ان قوله لا ثانى له فى ذاته لا نافية للجنس وثانى اسمها وله متعلق بثانى وقوله فى ذاته خبر لا وفى بمعنى اللام والمعنى لا ثانى له مشارك لذاته واللام مقوية لضعف العامل بالفرعية

ويصح

ويصح أن يكون في ذاته متعلقا بثاني وفي بمعنى اللام وله خبر لا أي لا ثاني لذاته مشارك له وضمير
ذاته وله عائد على مولانا السابق وانما فسر المصنف الوحدانية وان كان التفسير من وظائف
الشراح لتركب معناها ولما فيها من التفاصيل واقتصر في تعريفها على نفي الثاني لاستلزام
نفيه نفي كل ما وراءه من العدد كالثالث والرابع وغير ذلك وفي تفسير الوحدانية بما ذكر تسامح
لان ما ذكر تفسير للواحد لا للوحدانية اذ هي نفي الاثنينية فتأمل (قوله ولا في صفاته)
اي ولا ثاني له في صفاته الظاهر منه نفي النظير وهو الكم المنفصل في الصفات كان يفرض حادث
يقوم به أوصاف الالوهية المماثلة لصفات الله وأما دلالته على نفي التعدد في صفات الله وهو
الكم المتصل فيها فغير بينة الا أن يقال كما قال بعضهم قوله ولا في صفاته يعني اتصالا وانفصالا
وحينئذ فيكون مفيدا لنفي الكم المتصل والمنفصل في الصفات كذا قيل والحق أن الكم المتصل
لا يتأتى في الصفات لان الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر
وأنت خبير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال بجعل العلمين أو القدرتين مثلا كما متصلا ففيه
تسامح ثم ان نفي التعدد فيها فيه رد على بعض أئمتنا في اثباتهم علوما وقدرا وارادات بحسب
المقدورات والحاصل أن ظاهر المصنف قصر قوله ولا في صفاته على نفي النظير فيها ولم يدرج فيه
نفي تعدد الصفات وما فعله وان كان مذهبه نفي الامرين اعني نفي النظير في الصفات ونفي تعددها
أولى بعبارته اذ ثبوت قدرة ثانية مثلا لا يصدق عليه أنها ثان له فلا يشملها قوله لا ثاني له في صفاته
فلذا قصره المصنف على نفي النظير (قوله ولا في أفعاله) لما كان لا يلزم من نفي الكم المنفصل في
الصفات نفي أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الافعال اذ الشركة في الافعال تتحقق بمشاركة
قدرة المولى لقدرة حادثة ليست كقدرته كما يقول بعضهم ان الفعل كالصلاة مثلا اشترك فيه قدرة
الرب وقدرة العبد نفى ذلك بقوله ولا في أفعاله وكان المناسب أن يقول ولا في الافعال أل
الاستغراقية لان كلامه أعني قوله ولا ثاني له في أفعاله أي في الافعال المنسوبة اليه يوهم أن
لغيره أفعالا وان كان لا يشاركه المولى في الافعال المنسوبة له وهذا مذهب أهل الاعتزال
والجواب أن مراده بأفعاله الممكنات كلها فيعم الاختيارية لنا وغيرها اذ الامكان منشأ الاحتياج
فلا فرق بين الممكنات فكأنه قال لا شريك له في الممكنات ورد بقوله ولا في أفعاله على المعتزلة
القائلين ان للعبد قدرة خلقها المولى وتلك القدرة لا توجد ذوات بل أفعالا اختيارية فالمعتزلة
لم يثبتوا الكم المنفصل في الصفات وانما أثبتوا الشريك في الافعال فعلمت من هذا مغايرة الكم
المنفصل في الصفات للشريك في الافعال لان نفي الكم المنفصل في الصفات معناه أنه ليس
هنالك أحد من الحوادث له قدرة كقدرة الله توجد الذوات ونفي الشريك في الافعال
معناه أنه ليس هنالك أحد له قدرة توجد الافعال (قوله في حقه تعالى) انما قال في حقه تعالى
اشارة الى أن للوحدة معاني أخر لا تصح في حقه كوحدة الجنس ووحدة النوع ووحدة
الشخص اذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه وكذلك لا نوع له فيتحد مع غيره فيه مثال الاول اتحاد
الانسان والفرس في الحيوان ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو في الانسان فيقال الانسان
والفرس واحد بالجنس اي متحدان فيه ويقال زيد وعمرو واحد بالنوع اي متحدان فيه
ومثال الثالث زيد فانه واحد بالشخص بمعنى أن مشخصاته قاصرة عليه لا توجد في غيره (قوله

ولا في صفاته ولا في أفعاله) ش يعني ان الوحدانية في حقه تعالى

تشتمل على ثلاثة أوجه احدها نفي الكثرة في ذاته تعالى ويسمى الكم المتصل الثاني نفي النظير له جل وعز في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل الثالث انفراده تعالى بالايجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموما قال جل من قائل انا كل شئ خلقناه بقدر وقال تعالى

تشتمل على ثلاثة أوجه) اي من اشتمال الكلي على جزئياته لان الوحدة في الذات والصفات والافعال جزئيات اطلق الوحدة (قوله ويسمى الكم المتصل) ضمير يسمى عائد على ذي الكثرة وهو مقدار الجسم الذي هو ذو أجزاء وليس الضمير عائدا على النفي كما هو ظاهر ولا على ماذكر من الكثرة لان الكم المتصل اسم للمقدار المذكور لا للنفي ولا لما ذكر من الكثرة (قوله أو صفة من صفاته) قد ترك الشارح نفي الكم المتصل فيها وقد علمت ما فيه (قوله ويسمى الكم المنفصل) ضمير يسمى عائد على ذي النظير والمراد به العدد المتحصل من الشئ ونظيره وليس الضمير عائدا على النظير ولا على نفيه لان كلا منهما ليس كما والحاصل أن الكم ما قبل القسمة لذاته ثم ان كان لاجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو اما قار الذات اى مجتمع الاجزاء في الوجود أولا الثاني الزمان والاول المقادير العارضة للجسم الطبيعي كالسطح والجسم التعليمي وان لم يكن لاجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل كالعدد ثم اعلم أن قولهم لنفي الكم المنفصل يراد به نفي ما حصل به الكم وهو الثاني مثلا لا نفي الكم من أصله لشموله للحق سبحانه فتأمل (قوله والتدبير) هو النظر في عواقب الامور لتقع على الوجه الاكمل وهو بهذا المعنى محال في حق الله فيراد بالتدبير في حقه تعالى لازمه وهو ايقاع الامور على الوجه الاكمل (قوله بلا واسطة يحتمل) أن يراد بها الآلة كالقدوم بالنسبة للنجار ويحتمل أن يراد بها القوة التي اثبتها من قال ان الاسباب العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها ويحتمل ارادتهما معا وهو أولى والمعنى ان المولى سبحانه لا يؤثر بقوة يودعها في الوسايط كالطعام والماء مثلا وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم الى آلات ومعالجة وهي الحركات والسكنات (قوله عموما) اى على جهة العموم والشمول اى سواء كان ذلك الاثر ذاتا أو صفة او فعلا كان اختياريا او اضطراريا اى بالنسبة الينا (قوله انا كل شئ خلقناه بقدر) هذا استدلال على الوجه الثالث وهو انفراده تعالى بالايجاد واعلم أن في الآية قراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع فعلى الاولى نا اسم ان وكل شئ معمول لمحذوف يفسره المذكور اى انا خلقنا كل شئ والجملة خبر ان وقوله خلقناه جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب أو في محل ما فسرته وهو خبر ان وقوله بقدر متعلق اما بالفعل المحذوف أو المذكور والمعنى انا خلقنا كل شئ بقدر أي بقدرتنا وهذا تعميم بجميع الاشياء ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشئ لان الصفة لا تعمل في الموصوف وما لا يعمل لا يفسر عاملا في باب الاشتغال فلو كان صفة ما صح النصب على الاشتغال والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفة واذا بطل كونه صفة لم يكن تقييدا للشئ فلا يأتي فيه ما ظنه المعتزلي من أن المعنى كل شئ مخلوق لنا فهو بقدر يعني وهناك شئ ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا ولئن سلمنا ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالخالقية فيكون المعنى انا خلقنا كل شئ مخلوق بقدر فيحترز عن شئ ليس بمخلوق فهو ليس بقدر وذلك ذاته وصفاته القديمة فغاية ما دلت عليه الآية أن هناك شيأ لم يخلقه فنحن نقول ذاته وصفاته وهم لا يخالفون فيه وهم يقولون المراد افعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه متعين والتفسير بغيره دعوى من المخالف يحتاج لاثباتها وأما على قراءة الرفع فجملة خلقناه تحتمل الخبرية وبقدر متعلق بفعلها فيلزم عموم خلق الاشياء يعني الممكنات

ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وقال جل وعز له ملك السموات والارض وقال تبارك وتعالى والله خلقكم وما تعملون

بالجماع اذ لا تعلق للخالقية بغيرها وتحتمل الوصفية وبقدر هو الخبر وهو احتمال صحيح فى نفسه ليس هنالك مانع منه صناعة لكنه غير متعين لها لما سبق من احتمال الخبرية المفيد للعموم والاحتمال مسقط للاستدلال سلمنا أنه صفة لكن لا نسلم أن المحترز عنه أفعال العباد بل المحترز عنه المجمع عليه وهو ذاته وصفاته يعنى أن الشئ الغير المخلوق ليس بقدر وهو ذاته وصفاته وهم يقولون أفعال العباد والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه سلمنا تساويهما فالاحتمال يسقط الاستدلال (قوله ذلكم الله ربكم) الآية استدلال على ثبوت الوجه الاول وهو نفى الكثرة فى ذاته اذ لو كان مركبا كان كل جزء الها فيكون أربابا لا ربا واحدا وعلى ثبوت بعض الوجه الثانى وهو نفى النظير له فى ذاته لان قوله لا اله الا هو نظير كلمة الشهادة فى الدلالة على نفى النظير فى الذات وعلى ثبوت الوجه الثالث وهو انفراده بالايجاد ثم ان قوله خالق كل شئ أى ما عدا ذاته وصفاته فانهما غير مخلوقين له فهو عام أريد به الخصوص او أن الشئ بمعنى المشئ والمشئ هو المراد والارادة انما تتعلق بالممكنات (قوله له ملك السموات والارض) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد وذلك لان المراد بالملك التصرف اى التصرف فى السموات والارض وما فيهما لا لوله تعالى ولا يكون مالكا للتصرف فيهما الا اذا كان منفردا بايجادهما وايجاد ما فيهما من ذوات وصفات وأفعال فلو كان لاحد تأثير فى أثر ما لم يكن المولى مالكا للتصرف فيه لكن التالى باطل (قوله والله خلقكم وما تعملون) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد سواء كانت ما مصدرية أو موصولة بمعنى الذى وجعلها مصدرية أولى لانه لا يحوج الى تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة فانه يحوج لتقدير العائد والمعنى على جعلها مصدرية والله خلقكم وخلق عملكم والحجة لنا فيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات لا المعنى المصدرى وهو الايقاع اعنى مقارنة القدرة الحادثة للحركات لانه أمر اعتبارى لا يتعلق به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعد عدم والمعنى على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذى تعملونه اى وخلق العمل الذى تعملونه والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الاول الكائن على جعلها مصدرية وعلى كل فالآية حجة لنا على انفراده تعالى بالايجاد ورد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه فان قيل يحتمل أن العائد على جعلها موصولة يقدر مجرورا اى وخلق الذى تعملون فيه اى الاجساد والذوات التى تعملون فيها اى يقع عملكم فيها وحينئذ فتكون الآية دالة على أن الله خلقنا وخلق ما تحل فيه أعمالنا من أحجار لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار وغير ذلك فتكون الآية ليست فيها دلالة على أن الله خالق أفعال العباد فلا وجه لاحتجاج المتكلمين بها على المعتزلة قلت هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب أصلا وأنه الاكثر على أنه يشترط فى جواز حذف العائد المجرور كونه جر بما جر به الموصول والموصول ههنا لم يجر واذا علمت أن هذا الاحتمال ضعيف فلا يخرج كلام الله عليه فان قلت ان اسناد الفعل للعباد كما فى الآية يقتضى أنهم خالقون لافعالهم كما تقول المعتزلة قلت محل النزاع بيننا وبينهم فى الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدرى وهو الايقاع والاسناد من حيث الايقاع والحاصل أن ادخال العمل تحت قدرة الرب بعطف ما على ما قبلها جعلها مصدرية او موصولة يراد به الحاصل

بالمصدر ونسبة العمل الى العبد فى تعملون على جهة الايقاع الخارج عن محل النزاع كذا قال السعد وكلام الشارح فى الكبرى يقتضى أن المعنى الحاصل بالمصدر ينسب لله خلقا واختراعا وللعبد كسبا واقترانا فلا استحالة فى دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق أعنى الخلق والكسب اى الاقتران (قوله فهذه) أتى بالفاء اشارة الى أن هذا الكلام نتيجة لما تقدم وحكمة ذكره لجملة عددها مع كونه معلوما من تتبعها توطئة الى تقسيمها بعد ذلك الى نفسية وسلبية أو خوفا من اسقاط الكاتب بعضها (قوله ست صفات) اسقط التاء من ست لان لفظ المعدود وهو صفات مؤنث وأثبت التاء فى الخمسة وهى لا تثبت فى عدد المؤنث لحذف المعدود والمعدود اذا حذف جاز تذكير العدد باثبات التاء وتأنيثه بحذفها أو لتأويل الصفات بالاوصاف وأصل ست سدس أبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها فقيل ست فاذا أنث زيد فيه تاء ثالثة ويدل على أن اصله ماذكر أن سائر الاعداد تنسب اليها الكسور من لفظها فيقال ثلث وربع وخمس وسبع وثمن ويقال فى نسبة الكسر للستة سدس فدل هذا على أن المنسوب باق على مقتضى الاصل وأن العدد هو المغير وأن اصله سدس كما قلنا (قوله نفسية) نسبة للنفس وسيأتى وجه النسبة اليها (قوله وهى الوجود) فيه أن هذا الاخبار مما لا فائدة فيه لان من المعلوم أن الاولى الوجود والاخبار بما لا فائدة فيه لا يليق وقد يجاب بأن محل الامتناع مالم يكن لنكتة والنكتة هنا أن يقال أتى بذلك لانه ربما يغفل عما تقدم أو قصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ما عساه أن يقع من تقديم بعض الكتبة غيرها كالقدم مثلا عليها المستلزم للحكم بالنفسية على ماليس بنفسى وبالسلبية على ماليس بسلبى (قوله بعدها) حال من الضمير فى الخبر وفائدته تعيين الخمسة اذ يحتمل على بعد أن يكون الوجود منها ولم تتعين وان كان ذلك بعيدا جدا اه ملوى (قوله سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنتفية عنه والا لزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لا يليق بمولانا عز وجل كما علم ذلك من تعاريفها السابقة (قوله حقيقة الصفة النفسية) اى تعريفها المقصود تمييزها وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتياتها لان الاحوال لا يتأتى حدها بالذاتيات والحاصل أن ماذكره رسم للصفة النفسية مميز لها لا أنه حد لها وذلك لان الحد يكون بكل الذاتيات أو بعضها وأيا ما كان فلا بد من وصف يميز المحدود عما يشاركه فى الجنس وذلك المميز فصل والفصول للاحوال صفات نفسية للمحدود فلو كانت الاحوال تحد لكانت فصولها لها فصول اى أحوال نفسية ايضا ثم كذلك ويلزم التسلسل وهو محال فتعين أن يكون ماذكره رسما (قوله هى الحال) اى الصفة الثابتة للموجود التى لا تتصف بوجود ولا عدم وهذا كالجنس فى التعريف يشمل المعنوية وغيرها قديمة او حادثة وخرج عنه ماليس بحال كالمعانى والسلوب (قوله الواجبة) بالتاء وحذفها لان الحال تذكر وتؤنث وقوله الواجبة للذات اى الثابتة للذات على طريق الوجوب بحيث لا يمكن انفكاكها عن الذات ولما كان هذا يوهم قصر التعريف على الصفة النفسية القديمة وعدم شموله للنفسية الحادثة أتى بقوله مادامت الذات دفعا لذلك الايهام وتحقيقا لدخول الحادثة فى التعريف اى الحال التى لا تقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات وهذا لا ينافى أنها قد تكون حادثة وتنعدم بانعدام الذات والمراد

متن (فهذه ست صفات الاولى نفسية وهى الوجود والخمسة بعدها سلبية) ش حقيقة الصفة النفسية هى الحال الواجبة للذات

بالذات مطلق الشئ سواء كان قائما بنفسه كالجوهر أو قائما بغيره كالعرض ألا ترى أن اللون عرض قائم بغيره ومع ذلك له صفة نفسية لا يمكن انفكاكها عنه ما دام موجودا وهي قيامه بالغير فان قلت كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة او حادثة والحال أنهما حقيقتان مختلفتان والحقائق المختلفة لا تجمع في تعريف واحد قلت التعريف المذكور رسم كما قدمنا ومنع اجتماع الحقائق المختالفة في تعريف واحد اذا كان حدا بالذاتيات لا رسما (قوله ما دامت الذات) ما مصدرية ظرفية معمولة لقوله الواجبة للذات ودام تامة لا خبر لها اى الواجبة للذات مدة دوام الذات وفيه تنبيه على أن الامر النفسي لا يتخلف عن الذات التي ذلك الامر نفسي لها ولذلك يقولون ان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وانما قال ما دامت الذات بالاسم الظاهر مع أن المحل للضمير لتقدم مرجعه لايهام عود الضمير على الحال وخرج بقوله ما دامت الذات المعنوية الحادثة كعالمية زيد وقادريته فانها وان كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عللها وهي العلم والقدرة فاذا انعدم قيام عللها بالذات انعدمت ولو كانت الذات باقية بل ذكر بعضهم أنه خرج به أيضا المعنوية القديمة لان المعنوية مطلقا قديمة أو حادثة وجوبها للذات منوط بوجود عللها لا بدوام الذات وحينئذ فقوله بعد ذلك غير معللة بعلة قيد لبيان الواقع لا للاحتراز وبحث فيه بعضهم بما حاصله أنه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة فالاولى تنعدم بانعدام عللها وان كانت الذات باقية فصح اخراجها بقوله ما دامت الذات وأما المعنوية القديمة فلا يتأتى انتفاؤها أصلا لانه لا يتصور انتفاء المعاني التي هي عللها اى ملازمة لها وحينئذ فيصدق على المعنوية القديمة أنها دائمة بدوام الذات وان كانت مرتبطة بالمعاني لامكان أن يقال دوامها بدوام الذات او بوجود الصفات لوجود الدوامين وحيث دامت بدوام الذات والنفسية كذلك فالفارق بينهما التعليل وعدمه فالمعنوية معللة والنفسية غير معللة فيحتاج لاخراج المعنوية القديمة بقيد وهو قوله غير معللة بعلة وقد سلك الشارح هذا المسلك فجعل قوله غير معللة بعلة للاحتراز عن الحال المعنوية الا أنه أطلق فيها وينبغي أن تقيد بالقديمة ان قلت ان غير معللة بعلة يغني عن القيد الاول فكان عليه أن يقول الحال الواجبة للذات غير معللة بعلة فتخرج المعنوية بقسميها قديمة او حادثة بقوله غير معللة بعلة قلت القيد الاول وقع في مركزه ولم يأت الثاني الا بعد ذكره فلا يعتبر اغناؤه عنه والا لزم أن لا يؤتى بجنس لاغناء الفصل عنه والمعتبر في الحدود من جهة الاغناء كون المتقدم يغني عن الثاني (قوله غير معللة) ليس خبر الدام لما علمت أنها تامة لا خبر لها بل هو بالنصب حال من المبتدا وهو الحال على مذهب سيبويه المجوز لمجيء الحال من المبتدا أو من الضمير في الواجبة ولا يصح أن تكون دام ناقصة وغير معللة خبرها لان الذات لا تعلل اى لا تلازم غيرها ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لان لفظ الحال هنا معرفة وغير نكرة والمراد بالتعليل التلازم اى الحال الغير الملازمة لشئ وليس المراد به التأثير في المعلول اذ لا يقول به اهل السنة (قوله كالتحيز للجرم) المراد بالجرم ما قام بذاته سواء كان جسما او جوهرا فردا والمراد بتحيزه أخذه قدرا من الفراغ كما مر (قوله مثلا) اى وكقيام العرض بذات فانه صفة نفسية للعرض لا يقبل الانفكاك عنه ما دام العرض موجودا وفي تمثيل الشارح بالتحيز

ما دامت الذات غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم

فانه واجب للجرم مادام الجرم وليس ثبوته له معللا بعلة واحترز بقوله غير معللة بعلة عن الأحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واحترز ايضا من صفات المعاني اما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية لان هاتين احوال والحال ليست بموجودة في نفسها ولا معدومة والعلم والقدرة صفتان موجودتان في أنفسهما قائمتان بموجود فاذا عرفت هذا فاعلم ان الوجود انما يصح ان يكون صفة نفسية عند من يجعله زائدا على الذات واما عند من يجعله نفس الذات فليس بصفة اصلا وقد سبق الاعتذار عن عده من الصفات وبمثل ذلك يعتذر هنا عن عده من الصفات النفسية اى معنى الوجود راجع للذات سواء قلنا انه عين الذات او زائد على حقيقتها لان الذات لا تثبت في الخارج عن الذهن الا اذا كانت موجودة قوله والخمسة بعدها سلبية

اشارة لما قلناه من أن التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة (قوله فانه واجب للجرم) اى لا يقبل الانفكاك عنه (قوله مادام الجرم) اى مدة دوامه وأما عند عدمه فلا تحيز له (قوله عن الاحوال المعنوية) منه يعلم أن لفظ الحال يطلق على أمرين أحدهما صفات النفس وثانيهما الصفات المعنوية وأن الفصل المميز بينهما التعليل وعدمه (قوله فانها) اى الاكوان المذكورة الممثل بها معللة بقيام العلم والقدرة الخ اى بالعلم والقدرة والارادة من حيث قيامها بالذات وذلك لان كونه عالما مثلا معلل بالعلم لا بقيامه بالذات خلافا لظاهر الشارح لكن لما كان العلم ليس علة في الكون عالما من حيث ذاته بل من حيث قيامه بالذات قال الشارح رحمه الله المعلل بقيام العلم الخ والحاصل أن الموجب هو الوصف من حيث قيامه بالذات لا مجرد الوصف من غير قيامه بها واعلم ان المراد بالتعليل هنا التلازم فالمعاني وهى المعبر عنها بالعلل ملزومة والمعنوية التي هي المعلولات لازمة لها (قوله لان هاتين) اى الصفة النفسية والحال المعنوية أحوال (قوله ليست بموجودة في نفسها) اى بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة (قوله ولا معدومة) اى كشريك البارى أى وانما هي أمر ثابت في نفسه لم يصل لمرتبة الوجود بل قريب منها والذى دلنا عليه الادلة وما وقع في بعض العبارات من أنها ليست موجودة في نفسها اى بحيث يمكن رؤيتها وانما هي موجودة في الاذهان غير صحيح والصحيح أنها واسطة بين الموجود والمعدوم فلها ثبوت في نفسها يعنى في خارج الاذهان لكن لا يمكن رؤيتها لعدم وجودها في خارج الاعيان وليست معدومة (قوله صفتان موجودتان) اى يمكن رؤيتهما (قوله في أنفسهما) اى باعتبار أنفسهما اى أن وجودهما باعتبار ذاتهما لا بالتبع للغير احترازا من المعنوية فانها موجودة بالتبع للمعاني هذا محصله واعترض بأن قوله في أنفسهما لا حاجة له لان مرادنا بالوجود هنا الوجود في خارج الاعيان اى بحيث يصح رؤيتها فخرجت المعنوية ولا يحتاج لما قاله الا لو أريد بالوجود الثبوت فتأمل (قوله فاذا عرفت هذا) اى ما ذكر من تعريف الصفة النفسية (قوله فليس بصفة أصلا) اى فضلا عن كونه صفة نفسية (قوله وبمثل ذلك) اى الاعتذار السابق يعتذر عن عده الخ اى فيقال انما جعل صفة نفسية لان الذات توصف به في اللفظ وأنت خبير بأن هذا لا يكفي في خصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب هنا وان كفى في مطلق كونه صفة وهو المطلوب هناك ومن ثم زاد الشارح قوله أى معنى الوجود الخ (قوله أى معنى الوجود) هذا بيان لوجه نسبة الوجود الى النفس على القولين فيه من كونه زائدا على الذات أو عينها وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث انه راجع اليها أما على الثاني فلأنه عينها وأما على الاول فلأن ثبوتها في الخارج عن الذهن موقوف على الوجود فبينهما نوع ملابسة فصح نسبة احدهما للآخر ان قلت ان النسبة ظاهرة على القول بأن الوجود غير الذات لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه وأما على أنه عينها فكيف تصح النسبة والحال أنها من نسبة الشئ الى نفسه فالجواب أن الوجود لما كانت الذات توصف به في اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة احدهما للآخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه انه نفسى والحاصل أنه على القول بأن الوجود زائد على الذات فلا اشكال في عده صفة ولا في نسبته للنفس لان ما ليس عينا ينسب ويعد وصفا وأما على

القول بأنه عين الذات فالجواب عن النسبة كالجواب عن عده صفة وحاصله أن الوجود لما
كان يذكر مع الذات في اللفظ فيقال ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عده صفة وصحت
النسبة وان كان ما هو عين لا يعد وصفا ولا ينسب لكن يصحان بمجاز بعلاقة ما ذكر (قوله يعني
أن مدلول كل واحدة) الاولى أن يقول يعني أن كل واحدة سلبت الخ لان الصفة ليست لفظ
القدم والبقاء وما معه حتى يكون له مدلول واذا علمت أن كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بمولانا
تعلم أن نسبة هذه الخمسة للسلب من نسبة الجزئيات لكليها وانما اعتنى الشارح ببيان المراد من
كون هذه الصفات الخمس سلبية حيث قال يعني الخ لان السلبي له اطلاقان فيطلق على سلب
الامر الذي لا يليق بمولانا ويطلق السلبي على الامر المسلوب عنه كالشريك والعمى والجهل
فلما كان السلبي محتملا للامرين بين الشارح اللائق بالمقام فذكر أن المراد بكون هذه الخمسة
سلبية أن كل واحدة منها سلبت امرا لا يليق بمولانا وليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن
المولى ومنفية عنه والاثبت له نقائضها وهي الحدوث وطروّ العدم والمماثلة للحوادث الخ قال
الشيخ الملوى والتحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة لان السلبية ما دل لفظها على سلب
نقص مطابقة كالخمسة المذكورة والسالبة ما دل لفظها على نفي نقص التزاما وذلك كالقدرة
وما معها من صفات المعاني فلفظ القدرة يدل مطابقة على صفة يتأتى بها ايجاد الممكن ويدل
التزاما على سلب العجز وهكذا (قوله كما في العلم والقدرة) اي كالوجود الذي في العلم والقدرة
(قوله معناه سلب) اي نفي بمعنى انتفاء (قوله وهو نفي سبق العدم الخ) اضافة سبق للعدم من
اضافة الصفة للموصوف اي وهو نفي العدم السابق على الوجود كما يفهم من قوله سابقا وهو
سلب العدم السابق على الوجود والمراد بالنفي هنا الانتفاء وكذا يقال فيما بعد لان النفي فعل
الفاعل (قوله والمعنى واحد) يأتي فيه ما مر سؤالا وجوابا (قوله نفي لحوق العدم للوجود)
اضافة لحوق للعدم من اضافة الصفة للموصوف اي نفي العدم اللاحق للوجود بقرينة ما تقدم
له في تعريفه حيث قال هو عبارة على سلب العدم اللاحق للوجود والمراد بالنفي الانتفاء (قوله
نفي المماثلة) اي انتفاؤها فهي أمر عدمي وبعضهم جعلها من النسب الاضافية لان المخالفة
لا تعقل الا بين شيئين فتكون أمرا اعتباريا ليس بصفة ولا حال كما هو حكم سائر الاضافات فهو
مغاير لما قبله على التحقيق خلافا للسكتاني حيث قال الاظهر عندي أنه لا مخالفة بين القول بأنها
سلبية والقول بأنها من الامور النسبية لان السلبية عدمية والنسبية كذلك عدمية لا وجود
لها على ما عليه اهل السنة انتهى وأنت خبير بأن اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما
مفهوما اذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الاخرى لان السلبية امور عدمية لا ثبوت لها اصلا
ولا في الذهن والامور النسبية وان كانت عدمية لا ثبوت لها في الخارج لكن لها ثبوت في
الذهن وحينئذ فلا يصح التوفيق بما قاله كذا قرر شيخنا وما ذكره المصنف من نفي مماثلة ذاته
تعالى للحوادث هو الذي عليه المحققون خلافا لجمع من الاصوليين حيث زعموا تساوي الذوات
وانما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة فذات الله من حيث انها ذات مساوية لسائر
الذوات وتمتاز عن غيرها بصفات مخصوصة لاجلها تصح الالوهية وهي وجوب الوجود والقدرة
التامة والعلم التام وردّ بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في تمام الحقيقة يجب أن

يعني ان مدلول كل واحدة
منهما عدم امر لا يليق بمولانا
جل وعز وليس مدلولها صفة
موجودة في نفسها كما في العلم
والقدرة ونحوهما من سائر
صفات المعاني الآتية
فالقدم معناه سلب وهو نفي
سبق العدم على الوجود وان
شئت قلت هو نفي الاولية
للوجود والمعنى واحد والبقاء
هو نفي لحوق العدم للوجود
وان شئت قلت نفي الآخرية
للوجود والمخالفة للحوادث
هي نفي المماثلة لها في الذات
والصفات والافعال والقيام
بالنفس هو نفي افتقار الذات
العلية الى محل اي ذات
أخرى تقوم بها قيام الصفة
بالموصوف ونفي افتقاره
تعالى الى مخصص اي فاعل
والوحدانية

يصح على كل منهما ما يصح على الاخرى واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته
المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات الحادثات امرا جائزا عليه فترجيح ذلك الجائز على سائر
الجائزات لغير أمر يلزم منه ترجيح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وان كان لامر عاد الطلب فى
اختصاص ذاته بذلك الامر فيلزم الدور أو التسلسل وهو محال فكون ذاته مساوية لسائر
الذوات يفضى لهذه المحالات فالقول به باطل (قوله عدم الاثنينية الخ) هذا التفسير أحسن مما
ذكر فى المتن لانه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر (قوله فى الذات الخ) المتبادر من هذا أنه
ليس ظاهرا فى نفى الكم المنفصل فى الذات والصفات كذا قيل والحق أنه صادق بنفيهما كالمتصل
فيهما لان الاثنينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة (قوله عموما) اى على جهة العموم
اى سواء كانت اختيارية أو اضطرارية (قوله المعنى واحد) اى بحسب اللزوم والا فالمفهوم
مختلف لان النفى فى الاول مضاف للاثنينية وفى الثانى مضاف للكم فدلالة الاول على نفى ما عدا
الاثنينية من الاعداد كالتثليث والتربيع وغيرهما بالالتزام ودلالة الثانى على نفيه بالمطابقة
(قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ) تقديم ما قبلها عليها اما لان السلوب للتخلية بالخاء المعجمة
وهذه للتحلية بالحاء المهملة والشأن تقديم الاولى على الثانية ألا ترى أن داخل الحمام الشان
أنه يتحمم أولا ويزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وأما الوجود فلانه عين الذات أو كالعين
أو للاتفاق على الستة المتقدمة من اهل السنة والمعتزلة بخلاف هذه السبعة فان المعتزلة لم تثبتها
أو لاجل مطابقة القرآن وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير حيث قدم النفى
الذى هو من القسم الاول على الاثبات الذى هو من القسم الثانى وثم فى كلام المصنف للترتيب
الذكرى ويقال له الترتيب الاخبارى اى ثم أخبركم بأنه يجب له تعالى أى يثبت له على وجه
لا يقبل الانتفاء سبع صفات وأن المراد أخبركم بأنه يجب علينا اعتقاد أن له سبع صفات أخرى
واجبة فى حقه تعالى تسمى صفات المعانى فثم للترتيب فى الذكر والاخبار والانتقال من
أوصاف التخلية لاوصاف التحلية ولا يصح أن تكون للترتيب فى الزمان اذ لا تأخر فى الوجوب
والا لكان المتأخر حادثا وقول السكتانى ان ثم لترتيب الاخبار والدلالة على بعد منزلة المعانى
من منزلة غيرها اذ منزلة المعانى أعلى لانها وجودية كلها ومتعلقة الا الحياة اى بخلاف السلبية
فانها نفى والوجود أشرف من النفى فيه نظر لان هذا يخالف اللغة العربية لانها تقتضى تأخر
ما بعد ثم زمانا أو ذكرا أو منزلة فغايته ما تقدم ثم بعد ما بعدها وتأخر منزلته وذلك لا يفيد أفضليته
وأيضا لو فرض أن ما بعد ثم أفضل نافى ذلك ما وجه به تقديم السلوب من كونها أفضل للتخلية
او للاتفاق نعم لا يرد على قوله ان منزلة المعانى أعلى أنه لا تفضيل بين صفات الله على التحقيق لان
ذلك فى الصفات الوجودية وهنا التفضيل بين السلوب والوجودية كما فى حاشية شيخنا العلامة
الملوى وانما أتى هنا بلفظ يجب مع أنه قد تقدم فى قوله فمما يجب اولا لطول الفصل بقوله فهذه
ست صفات الاولى نفسية والخمسة بعدها سلبية وللرد على نفاة المعانى من الفلاسفة والمعتزلة ثم
ان كلام المصنف لاجل هذه الزيادة مشكل من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للمبتدا وذلك
أن لفظ هى فى قوله وهى الوجود مبتدأ عائد على العشرين مع أنه لم يذكر منها الا ست صفات
الوجه الثانى أنه لما غاير الاسلوب حيث عطف السبعة بثم الداخلة على ما زاده وهو لفظ يجب

عدم الاثنينية فى الذات العلية
والصفات والافعال وان شئت
قلت هى نفى الكمية المتصلة
والمنفصلة ونفى الشريك فى
الافعال عموما والمعنى واحد
وبالله التوفيق ص (ثم يجب له
تعالى سبع صفات

بقيد أنها ليست من العشرين بل هي زائدة عليها اذ لو كانت منها لكان النسق في جمعها بالواو مع عدم تلك الزيادة وأجيب عن الاول بأن في أول الكلام حذفا يدل عليه آخره والاصل وهي الوجود والقدم الى آخر السلوب والقدرة والارادة الى آخر صفات المعاني وكونه قادرا ومريدا الى آخر المعنوية ويدل على ذلك المحذوف قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني وقوله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية وأجيب عن الثاني بأن تتبع كلام المصنف والوقوف عليه يدفع ذلك الايهام (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعاني جمع معنى والاضافة في صفات المعاني للبيان اى قصد بها بيان المضاف اى تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التي هي نفس المعاني ونظير هذه الاضافة الاضافة في قولهم بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة اى درجة هي العلم ومرتبة هي الامامة ولا يصح جعل الاضافة هنا بيانية وان عبر به بعضهم لان شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وما ذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للمقصود هنا في علم الكلام اذ لم يصل العقل في المعاني لغير هذه السبعة فالمعاني هي السبع لا مزيد عليها أما ان نظر للمعاني من حيث هي الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما كانت الاضافة على معنى من (قوله مرادهم) اى المتكلمين من اهل السنة والمعتزلة (قوله موجودة) خرج الصفات السلبية والاضافية كصفات الافعال عند الاشاعرة (قوله في نفسها) ظاهر هذه الظرفية مشكل لاقتضائه اتحاد الظرف والمظروف ويجاب بأن في بمعنى الباء اى موجودة في الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كما في المعنوية فان ثبوتها بالتبع للمعاني وكان الاولى حذف قوله في نفسها لخروج المعنوية بقوله موجودة ولا يحتاج لقوله في نفسها الاخراج المعنوية الا لو كان عبر بالثبوت فتأمل (قوله فانها تسمى في الاصطلاح) أل للعهد الذهني اى في اصطلاح المتكلمين والاصطلاح هو الاتفاق على أمر ما سواء كان قولا أو فعلا وفي في قوله في الاصطلاح بمعنى من اى فانها تسمى صفة معنى في حالة كونها من جملة المصطلح عليه (قوله وكونه قابلا للاعراض) قال السكتاني التمثيل للصفة النفسية بكون الجرم قابلا للاعراض مشكل مع تعريفه سابقا الصفة النفسية بما لا تعقل الذات بدونها لانا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للاعراض فكيف يكون القبول وصفا نفسيا اورد ذلك بمنع تصوره مع الغفلة عن اتصافه بعرض ما من الاعراض فلا يتصور جرم بغير حركة ولا سكون ولا لون والمتصور بعض الافراد لا بعينه هو القبول كذا أجاب الشاوي والملوي وحاصله أن المراد بكونه قابلا للاعراض اتصافه ببعضها ولا يتصور الجرم الا متصفا ببعضها والاولى أن يجاب بما تقدم من أن قوله الصفة النفسية هي ما لا تعقل الذات بدونها اى ما لا تعقل الذات موجودة في الخارج بدونها اى ما لا يصدق العقل بوجود الذات في الخارج بدونها ولا شك أن العقل لا يصدق بوجود الجرم في الخارج غير قابل للاعراض وان تصوره مع الغفلة عن قبولها تأمل (قوله ومثالها كون الذات عالمة او قادرة) اى فكون الذات عالمة او قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات فالذات هما من صفات المعاني فقولهم صفة معنوية نسبة للمعاني التي هي عللها والحاصل أن تلك العلل

تسمى صفات المعاني) ش مرادهم بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده او قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة في نفسها فانها تسمى في الاصطلاح صفة معنى وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للاعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها الا انها معللة بعلة انما تجب للذات مادامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية اوحالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا

ص (وهى القدرة والارادة المتعلقتان بجميع الممكنات) يعنى ان القدرة والارادة متعلقهما واحد

المزومة للمعنوية تسمى صفات المعانى فالمعنوية صفة ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية (قوله وهى القدرة الخ) قدمها على الارادة وان كان تعلقها متوقفا على تعلق الارادة نظرا الى أن تأثيرها فى الممكن أقوى من تأثير الارادة (قوله المتعلقتان بجميع الممكنات) اعلم أن للقدرة تعلقين تعلق صلوحى قديم وتعلق تنجيزى حادث بمعنى أنه متجدد بعد عدم فالاول صلاحيتها فى الازل لايجاد كل ممكن فيما لا يزال أى حين وجوده والثانى ابرازها بالفعل للممكنات التى أراد الله وجودها فتعلقها فى الازل أعم لانها صالحة فى الازل لايجاد كل ممكن على اى صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزى فانه تعلقها بالممكن الذى أراد الله وجوده على صفة كذا فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة فى الازل لايجاده سلطانا أو تاجرا أو مجاورا ولكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده مجاورا وللارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صلاحيتها فى الازل لتخصيص كل ممكن بأى امر من الامور المتقابلة ككونه على هذه الصفة او على هذه الصفة التى تقابلها وتنجيزى حادث وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الامرين المتقابلين بعينه كتعلقها عند وجود زيد بكونه يكون على صفة كذا بخصوصها وتنجيزى قديم وهو تخصيصها فى الازل الممكن الفلانى الذى سيوجد بأحد الامرين المتقابلين بعينه كتعلقها فى الازل بأن الشئ الفلانى يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها مما يقابلها فان قلت لا حاجة للتعلق التنجيزى الحادث فى جانب الارادة لاغناء التنجيزى القديم عنه لاستمراره قلت انه شبه اظهار للتعلق التنجيزى القديم ولذا أنكره بعضهم اذا علمت هذا فقول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أى تعلقا صلوحيا قديما اى الصالحتان للتأثير فى كل ممكن وليس المراد تعلقا تنجيزيا لان ما لا يدخل فى الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه الذى هو التعلق التنجيزى قيل يؤخذ من قول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أن التأثير فى الممكنات وقع بصفة المعنى لا بالمعنوية والمسئلة خلافية فقد قيل ان التأثير بهما وقيل انه بالمعانى فقط ولم يقل أحد انه وقع بالمعنوية دون صفة المعنى وقد يقال ان فى أخذ القول الاول من المصنف بعدا لانه ليس فى العبارة حصر يقتضيه والنص على القدرة والارادة لا ينافى أن المعنوية كذلك ولا مانع من اتحاد المتعلق كما فى العلم والكلام (قوله بجميع الممكنات) ان كانت أل فى الممكنات للعموم كانت لفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والممكنات جمع ممكن وهو عند المتكلمين ما استوى طرفا وجوده وعدمه فهو عندهم مرادف للجائز العقلى وعند المناطقة الممكن قسمان خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين اى الجانب المخالف للحكم وجانب الحكم وهو المرادف للجائز وعام وهو المسلوب الضرورة عن الجانب المخالف وهو ما لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه الا المستحيل العقلى مثلا اذا قلنا الانسان كاتب بالامكان العام كان معناه أن سلب الكتابة غير ضرورى فيصدق بكون الكتابة للانسان جائزة أو واجبة واذا قيل الله موجود بالامكان العام كان معناه أن عدم وجوده غير ضرورى فيصدق بكون الوجود واجبا أو جائزا لكن قد قام الدليل على وجوبه واذا قيل زيد موجود

وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات الا ان جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة فالقدرة صفة تؤثر في ايجاد الممكن واعدامه

بالامكان الخاص كان معناه أن كلا من وجوده وعدم وجوده ليس ضروريا (قوله وهو الممكنات) مقتضى القاعدة وهو أن المعرف بأل من جزأى الجملة يكون محصورا فى الجزء الغير المعرف به أن الممكنات محصورة فى المتعلقات لكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدا فى الخبر أى ان متعلق القدرة والارادة مقصورة على الممكنات لا يتعداها للواجبات والمستحيلات والى هذا المراد أشار الشارح بقوله دون الواجبات والمستحيلات اى لذاتهما والحاصل أن فائدة قوله دون الواجبات والمستحيلات بعد قوله وهو الممكنات مع أنه جملة مفيدة للحصر الاشارة الى المراد بالحصر المستفاد منه حصر المسند اليه فى المسند لا حصر المسند فى المسند اليه وان كان هو الذى تقتضيه القاعدة المتقدمة (قوله فالقدرة صفة الخ) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر اى اذا أردت معرفة اختلاف تعلقهما فالقدرة الخ واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لا حدود لذاتياتها لان العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس فى التعريف وقوله تؤثر فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك وقوله فى ايجاد الممكن واعدامه مخرج للارادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح فهى وان كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها فى الايجاد والاعدام بل تؤثر فى التخصيص بأحد الامرين المتقابلين وأما على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا فتكون الارادة خارجة كغيرها بقوله تؤثر واسناد التأثير للقدرة مجاز عقلى اذ المؤثر هو المولى بقدرته والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لما فيه من قيام المعنى بالمعنى لان التأثير انما يكون بالقدرة فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة (قوله فى ايجاد الممكن) الاولى أن يقول فى وجود الممكن لان الايجاد هو تعلقها بوجود الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بالوجود وانما تؤثر فى نفس الوجود وأل فى الممكن للاستغراق اى تؤثر فى وجود كل ممكن وعدمه ان قلت ما لم يدخل فى الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه قلت المراد بقوله تؤثر اى تصلح للتأثير فى كل ممكن والصلاح عام فيما وجد وما لم يوجد فهو يشير للتعلق والصلوحى فكأنه قال صالحة للتعلق بكل ممكن وليس مراده الاشارة للتعلق التنجيزى وأن المعنى أنها متعلقة بكل ممكن تعلقا تنجيزيا فان قلت مقتضى كلامه حصر التأثير فى الوجود والعدم فيقتضى أن الاحوال الحادثة على القول بثبوت الاحوال لا تؤثر فيها القدرة والذى عليه المحققون أن القدرة تؤثر فيها فقد صرح فى الكبرى بأن الذى عليه المحققون أن الله اذا خلق العلم فى ذات الجوهر ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اللازمة لها وأجيب بأن المراد بوجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من اطلاق الخاص وارادة العام والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الوصف المناسب وهو الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال تؤثر فى وجود الممكن لامكانه واذا كانت العلة هى الامكان وهو موجود فى كل الممكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيرها وحينئذ فيكون المراد بالوجود ما هو أعم أعنى مطلق الثبوت (قوله واعدامه) الاولى وعدمه لان الاعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بعدم الممكن وانما تؤثر فى نفس عدم الممكن واعلم أن تأثير القدرة فى وجود الممكن أمر متفق عليه وأما تأثيرها فى عدم الممكن فهو

ما قاله الاول كالقاضى أبى بكر الباقلانى ومن تبعه واعتمده المصنف فى شرح المقدمات وبالغ فى الاحتجاج عليه وأما على مذهب الاشعرى وامام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة لان أثر القدرة عندهم لابد أن يكون وجوديا فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم لان الحادث اما جرم واما عرض والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل والجوهر استمرار وجوده مشروط بامداد الاعراض له فاذا أراد الله عدمه أمسك عنه الاعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون اعدام معدم نظير ذلك انك اذا وضعت الزيت فى السراج فان القتيلة تستمر منورة فاذا فرغ الزيت طفئت تلك القتيلة بدون فعل فاعل وهذا القول وان كان قول الجمهور الا أنه ضعيف مبنى على أن العرض لا يبقى زمانين والحق أن العرض يبقى زمانين وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطة فقد علمت مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلق تأثير وكذا تتعلق بعدمه الطارئ بعد وجوده تعلق تأثير على المعتمد وأما عدم الممكن فى الازل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا لانه واجب لا جائز والا لجاز وجودنا فى الازل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء وبقى عدم الممكن فيما لا يزال قبل وجوده كعدمنا فى زمن الطوفان وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه واستمرار وجوده وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى ان شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود وان شاء أبقى ذلك العدم بقدرته وكذلك استمرار الوجود ان شاء المولى أبقاه بقدرته وان شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة اى اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدا على قيامها بمحلها وهذا حقيقة فى التعلق بالفعل وهو التنجيزى وأما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الازل لشئ أو على كون الشئ فى القبضة فهو مجاز اذ هذا ليس تعلقا حقيقة بقى شئ آخر وهو أن ماهيات الامور الممكنة وحقائقها وقع فيها خلاف فقيل انها بجعل جاعل مطلقا اى أنها المخلوقة للمولى تعلقت بها قدرته فأحدثتها من العدم للوجود وقيل انها ليست بجعل جاعل مطلقا بل هى متقررة وثابتة فى نفسها أزلا وانما تعلقت بها القدرة فأظهرتها بالوجود لخارج الاعيان بحيث صار يمكن رؤيتها فالقدرة لم تؤثر فى الماهية بل فى اظهارها فقط فالجاعل لم يجعل الشمس مثلا شمسا بل جعل الشمس موجودا وقيل ان الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالجسم مجعولة اذا علمت ذلك فقول الشارح تؤثر فى وجود الممكن ولم يقل تؤثر فى ذات الممكن ظاهر فى أن الماهية غير مجعولة بل هى ثابتة متقررة فى نفسها أزلا والقدرة تعلقت باظهارها بالوجود فى خارج الاعيان فهى بمنزلة ثوب مخبأ فى صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه وميل المصنف لهذا القول مما يدل على أنه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة اذ لو كان مختصا بهم لما مال اليه كما هو اللائق بمقامه والمناسب بحاله من الرد على من خالف اهل السنة خلافا لبعض الحواشى حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده وان لزم عليه تعدد القدماء لان المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة فى الخارج لا الثابتة فى نفسها (قوله والارادة صفة الخ) هذا جنس فى التعريف شامل لجميع الصفات وقوله

والارادة صفة

تؤثر فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ما عدا القدرة وفي التعبير بتؤثر من التجوز ما مر قال الشيخ يس الظاهر من التعبير بقوله تؤثر تعريف الارادة باعتبار تعلقها التنجيزي الحادث لا باعتبار الصلوحي القديم ولا التنجيزي القديم كما صرح به بعض المغاربة ويحتمل ارادة الاعم وقوله في اختصاص الخ فصل أخرج به القدرة والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة أشار اليها بعضهم بقوله

المكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

فقوله وجودنا والعدم واحد والصفات واحد ثان وهكذا فالارادة تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الازمنة وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الامكنة وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير اذا علمت هذا فقول الشارح من وجود أو عدم بيان لاحد طرفي الممكن وقوله أو طول او قصر اشارة للمقدار وقوله ونحوهما اى نحو القسمين المذكورين وهو الاقسام الاربعة المتقدمة (قوله بالوقوع) متعلق باختصاص (قوله بدلا عن مقابله) اى بأن تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع بدلا عن العدم أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع بدلا عن الوجود وهذا ظاهر في العدم الطارئ على الوجود لانه هو الذي يوصف بالوقوع أي الحصول ولا يظهر في العدم السابق على الوجود لان المتبادر من الوقوع الحصول بعد عدم وان كان العدم السابق من جملة مقدورات الله على ما مر والقدرة تابعة للارادة (قوله فصار تأثير القدرة الخ) هذا تفريع على ما تقدم اى اذا علمت أن تأثير الارادة في اختصاص أحد طرفي الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة في وجود ذلك الطرف على التعيين لزم من ذلك أن تأثير الخ (قوله تأثير القدرة) اى تعلقها التنجيزي (قوله فرع تأثير الارادة) اى فرعا عن تعلق الارادة اى التنجيزي القديم والحادث والمراد بكونه فرعا عنه أنه متأخر عنه في التعقل ولا يخفى ما في كلام الشارح من المسامحة والتجوز والحقيقة أن يقال ان تأثير الذات بالقدرة فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالارادة (قوله اذ لا يوجد) اى بعد عدم وقوله من الممكنات تصريح بما علم التزاما هذا اذا قرئ يوجد بكسر الجيم مبنيا للفاعل من أوجد وأما اذا قرئ بفتح الجيم مبنيا للمفعول اى اذ لا يثبت له الوجود في الخارج كان قوله من الممكنات للتخصيص لاخراج الواجب وهذا كله على نسخة اذ لا يوجد من الممكنات وفي بعضها اذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات وعليها فيتعين فيها الاحتمال الاول (قوله أو يعدم) اى من الممكنات ففيه حذف من الآخر لدلالة الاول وهو تصريح بما علم التزاما ان أريد بقوله يعدم اى بعد وجود وأما ان أريد يثبت عدمه فهو للاحتراز عن المستحيل (قوله وتأثير الارادة) اى تعلقها التنجيزي قديما كان أو حادثا (قوله على وفق العلم) اى على وفق

تؤثر في اختصاص احد طرفي الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات أو يعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة على وفق العلم

عند اهل الحق فكل ما علم الله تبارك وتعالى انه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده جل وعز والمعتزلة قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الارادة تابعا للامر

تعلق العلم بالممكنات فقط وليس مراده أن الارادة تساوى العلم تعلقا لان العلم يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات والارادة انما تتعلق بالممكنات والمراد على وفق العلم الملاحظ تعلقه بالمفردات المشبه لعلم الحوادث التصورى وأما العلم الملاحظ تعلقه بالنسب المشبه لعلم الحوادث التصديقى فهو فرع عن تعلق القدرة فتعلق علم الله بثبوت القيام لزيد فرع عن تعلق القدرة بقيامه يعنى أنه متأخر عنه فى التعقل لا فى الخارج لانهما متقارنان وهذا مبنى على أن للعلم تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتى ما فيه (قوله عند اهل الحق) اى اهل السنة ومقابله مذهب المعتزلة الآتى (قوله فكل ما علم الله) اى فى الازل أنه يكون سواء كان خيرا أو شرا (قوله من الممكنات) خبر يكون ثم ان كان المراد ما علم الله أنه يكون اى يوجد فيما لا يزال بعد أن لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية لان الله علم أنها موجودة أزلا وأبدا وكذا المستحيل لان الله علم عدم وجوده فقوله من الممكنات لبيان الواقع وان كان المراد علم أنه يتصف بالكون وبالوجود فيدخل فيه حينئذ الواجب كالصفات ويخرج المستحيل فقوله من الممكنات لابد منه احترازا عن الواجب اذ لو حذفه لم يصح قوله بعد فذلك مراده اذ الارادة لا تتعلق بالواجب والاخير لازم حذفه (قوله اولا يكون) اى من الممكنات بقرينة ما تقدم وهو لبيان الواقع ان أريد بقوله أولا يكون اى أولا يوجد والمراد به عدم وجوده أنه لا ثبوت له ولا تحقق وان أريد به اولا يتصف بالكون وبالوجود كان قولنا من الممكنات قيدا لابد منه لاخراج المستحيلات لاجل أن يصح قوله بعد فذلك مراده لان الارادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب ويحتمل أن قوله من الممكنات بيان لما فى قوله فكل ما علم الله تعالى ويكون تامة لا تحتاج لخبر وحينئذ فلا يحتاج لحذف فى كلامه ثم لا يخفى أن ما قرره الشارح بقوله فكل ما الخ مبنى على ما اختاره من تعلق القدرة والارادة بالعدم وأما على مذهب الاشعرى فما علم الله أنه يكون أراده وما علم أنه لا يكون لا يريده اذ لو أراد ما لا يقع كان نقصا فى ارادته لكلالها عن نفوذ ما تعلقت به كذا قيل وفيه أن ما علم الله عدم وقوعه قد خصصته الارادة بعدم الوقوع فلا تعطيل وتأمله والحاصل أنه على ما ذهب اليه المصنف أن المولى مريد لما علم أنه يكون ولما علم أنه ليس بكائن وعلى كلام الاشعرى مريد لما علم أنه كائن وما علم أنه ليس بكائن فليس مريدا له (قوله قبحهم الله) بالتخفيف ان أريد الدعاء بأصل القبح وبالتشديد ان اريد الدعاء بكثرة القبح والمبالغة فيه (قوله جعلوا تعلق الارادة تابعا للامر) هذا يقتضى أن الامر غير الارادة عندهم لان التابع غير المتبوع مع أن الارادة عندهم عين الامر كما نقله السبكى عنهم فى اصوله وأجيب بأنه ليس فى كلام الشارح ما يقتضى أن كل معتزلى يقول ان تعلق الارادة تابع للامر حتى يرد ما ذكرت اذ كثيرا ما ينسب ما قاله بعض الطائفة لكلها مجازا فيقال قال بنو فلان وان لم يقله منهم الا بعضهم والحاصل أن المعتزلة اختلفت أقوالهم فمنهم من قال ان الامر عين الارادة ومنهم من قال ان تعلق الارادة تابع للامر وهما غيران ومنهم من قال الارادة فى فعله تعالى هى العلم به وفى فعل غيره الامر به (قوله جعلوا تعلق الارادة) اى الصفة المخصصة بوقوع أحد المقدورين وقوله تابعا للامر اعلم أن الامر أمران نفسى ولا يثبته المعتزلة لانه قسم من الكلام النفسى المنكرين له فانهم لا يثبتون الا اللفظى وهو مخلوق عندهم ومعنى كونه

تعالى

تعالى متكلما أنه خلق الكلام فى بعض الاجسام والظاهر أن المصنف أراد الامر الثانى (قوله فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ما أمر به) قضية الحصر أن ما لم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدوانى تبعا للسيد (قوله والطاعة) عطف على الايمان عطف عام على خاص واعلم أن الطاعة امتثال الامر بالفعل مطلقا عرف الآمر ام لا توقفت على نية ام لا والقربة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه توقفت على نية ام لا والعبادة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المعبود والنية (قوله غير مراد له) اى غير مراد له وقوعه بل أراد عدم وقوعه (قوله علم عدم وقوعه) اى فلما علم عدم وقوعه لم تتعلق ارادته بوقوعه بل تعلقت بعدم وقوعه وهذا بناء على ما اختاره الشارح من تعلق القدرة والارادة بعدم الممكن وأما على مقابله فكفر أبى جهل لم تتعلق به الارادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه اذ لا يريد الا ما علم وقوعه (قوله منهى عنه) اى وان قدر الله وقوعه فلا يسئل عما يفعل (قوله قبح الله تعالى رأيهم) اى اظهر قبحه والا فهو قبيح فى نفسه (قوله هو المراد لله تعالى) اى وان كان لم يقع اى وكفره غير مراد وان كان واقعا فقد وقع فى ملك الله ما لا يريد وانتفى وقوع ما أراده واحتج المعتزلة لما قالوه من كون الارادة انما تتعلق بالمأمور به بأن ارادة القبيح وهو المنهى عنه قبيح وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهى عما يراد والامر بما لا يراد سفه والله منزه عن القبائح ورد الاول بأنه لا قبح فى ارادة الله القبيح بل هو حسن غاية الامر أنه يخفى علينا وجه حسنه ورد الثانى بالمنع لانه تصرف فى ملكه ورد الثالث بأن كلا من الامر والنهى قد يكون امتحانا هل يطيع المأمور أم لا (قوله فلزمهم أن يقع الخ) قال الاسنوى التزموا أن الله يريد الشئ ولا يقع ويقع الشئ وهو لا يريده قال ابن قاسم وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد اذ كيف يظن انسان تخلف مراد الله ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لا شك فى كفر معتقد ذلك وذكر بعضهم ما يدفع الاشكال وحاصله أن الارادة نوعان ارادة اختيار بمعنى أنه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم وارادة قسر والجاء بمعنى أنه ألجأهم الى الفعل وقسرهم عليه ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لانه يلزم من تخلفه العجز لا عن الاولى لعدم استلزامه لذلك لانه لو شاء لالجأهم وقسرهم على مراده ورد بأنه يكفى فى لزوم العجز تخلف مراده تعالى (قوله وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة) الفاء مؤخرة من تقديم وهى واقعة فى جواب شرط مقدر أى اذا علمت هذا فأقول لك قولا ملتبسا بالجملة اى الاجمال اى فأقول لك قولا مجملا وهو أن التعلقات الخ (قوله مرتبة) اى تعقلا لا خارجا وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزى الحادث ولتعلق الارادة القديم مع تعلق العلم والا فهما متقارنان خارجا وأما بالنظر الى تعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزى القديم وكذا تعلق الارادة التنجيزى الحادث مع تعلق العلم فهو ترتب خارجى لترتب الحادث على القديم فى الخارج (قوله وانما لم تتعلق القدرة الخ) جملة مستانفة متعلقة من حيث المعنى بقوله سابقا يعنى أن القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات (قوله ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم) هذا لا يناسب ما مر من أن مختاره تعلق القدرة والارادة بالعدم كما يتعلقان وهو بالوجود وقضية قوله سابقا فكل ما علم الله أنه يكون من الممكنات او لا يكون فذلك مراده ويجاب بأن فى

فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ما أمر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك ام لا فعندنا ايمان أبى جهل مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى لانه جل وعز علم عدم وقوعه وكفر أبى جهل منهى عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله تعالى رأيهم ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فلزمهم أن يقع نقص فى ملك مولانا جل وعز اذ وقع فيه على قولهم ما لا يريده تعالى من له ملك السموات والارض وما بينهما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة فالتعلقات عند اهل الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق الارادة وتعلق العلم بالممكنات فالاول مرتب على الثانى والثانى مرتب على الثالث وانما لم تتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لان القدرة والارادة لما كانتا صفتين مؤثرتين ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم

الكلام حذف اومع ماعطفت بقرينة ماتقدم والاصل ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم اومعدوما بعد وجود وانما اقتصر على الوجود لان أثريته أظهر وللاتفاق عليها بخلاف أثرية العدم فانه مختلف فيها كامر فان قلت الارادة انما تؤثر في تخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله لا بالايجاد والاعدام وماذكرته من أن تعلقها هي والقدرة بالممكن يستلزم تغيره من حال عدم الى وجود ومن وجود الى عدم يقتضي أنها تتعلق بالايجاد والاعدام قلت الذي جعل مستلزما للايجاد والاعدام هو تأثير القدرة والارادة معا لاتأثير الارادة فقط ولا يلزم من كون الشئ مستلزما الشئ أن يكون كل جزء من أجزائه مستلزما لذلك الشئ نظير هذا كلما كان هذا حيوانا ناطقا كان انسانا فان مجموع الحيوان والناطق مستلزم للانسان ولا يستلزمه الحيوان فقط وأما استلزام الناطق له فبطريق الاتفاق فقط لابطريق اللزوم (قوله لزم أن مالا يقبل العدم اصلا) اى بوجه من الوجوه وقوله كالواجب أى لذاته كما يفهم من قوله اصلا والكاف استقصائية والواجب لذاته كذات الله وصفاته فلا تتعلق بهما القدرة والارادة واحترز بقوله اصلا عما يقبل العدم في الجملة كالممكن الذي تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار فانه وان كان لا يقبل العدم من حيث تعلق علم الله بوجوده لكنه يقبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا القدرة والارادة (قوله والالزم تحصيل الحاصل) اى والا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم تحصيل الحاصل أى ان تعلقتا بوجوده ولزم أيضا قلب الحقائق ان تعلقتا بعدمه (قوله ومالا يقبل الوجود أصلا) اى بوجه من الوجوه وقوله كالمستحيل أى لذاته والكاف استقصائية والمستحيل لذاته كشريك البارى فلا يقبل أن يكون أثرا لهما واحترز بقوله أصلا من المحال لغيره كايمان أبى لهب فانه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولكنه يقبل الوجود من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا القدرة والارادة (قوله والالزم قلب الحقائق) اى والا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم قلب الحقائق اى ان تعلقتا بوجوده ولزم تحصيل الحاصل ان تعلقتا بعدمه (قوله برجوع الخ) الباء السببية متعلقة بقلب أو انها للتصوير من قبيل تصوير الكلى بجزئى من جزئياته (قوله فلا قصور الخ) اى واذا علمت أنه يلزم على تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل المحذور المتقدم تعلم أنه لا قصور أى لا نقص ولا فساد في عدم تعلقهما بهما بل القصور أى النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما (قوله بل لو تعلقتا بهما) بل هنا للاضراب الابطالى فهى حرف ابتداء لاعاطفة على الاصح (قوله لزم حينئذ القصور) اى النقص والفساد (قوله لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد) اى تعلقهما بالواجب والمستحيل (قوله انه يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل وباعدام الذات العلية وباثبات الالوهية لمن لا يقبلها) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل لان عدم القدرة والارادة وعدم الذات مستحيل وكذلك ثبوت الالوهية لمن لا يقبلها وقوله وسلبها عمن تجب له مثال لتعلقهما بالواجب وذلك لان ثبوت الالوهية لله واجب فاذا تعلقتا بسلبها عنه فقد تعلقتا بالواجب من حيث عدمه ويحتمل أنه مثل بالامثلة الثلاثة لتعلقهما بالمستحيل وقوله وسلبها عمن تجب له من عطف اللازم على الملزوم فانهما اذا تعلقتا باثبات الالوهية لما لا يقبلها لزم سلبها عمن تجب له والاولى للشارح أن يبدل الاعدام بالعدم والاثبات بالثبوت لان الاعدام والاثبات هو تعلقهما بالعدم والثبوت

لزم ان مالا يقبل العدم أصلا كالواجب لا يقبل ان يكون أثرا لهما والا لزم تحصيل الحاصل ومالا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لا يقبل أيضا ان يكون أثرا لهما والالزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز فلا قصور أصلا في عدم تعلق القدرة والارادة القديمتين بالواجب والمستحيل بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد ان يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل وباعدام الذات العلية وباثبات الالوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز وأى نقص وفساد اعظم من هذا

وحينئذ فيلزم الركة فى عبارته (قوله الى تخليط عظيم) أى وهو جوازتعلقهما بعدم أنفسهما وبعدم الذات الى آخره (قوله لايبقى معه من الايمان شئ) أى لان من جوز ثبوت الالوهية لغير الله وسلبها عن الله كان كافرا (قوله ولاشئ من العقليات) أى من الامور التى يحكم بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما للجائز والمراد أنه لايبقى معه شئ من الامور التى يحكم بها العقل المعتد بها فى الدين لكون معتقد ذلك صار كافرا (قوله ولخفاء هذا المعنى) أى وهو لزوم التخليط لتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وهذا علة مقدمة على المعلول وهو قوله صرح بنقيض ذلك (قوله على بعض الاغبياء) جمع غبى وهو من لافطنة عنده وسمى الشارح هذا البعض غبيا لانه قد خفى عليه لزوم هذا التخليط بجعل المستحيل من متعلقات القدرة والارادة (قوله صرح) أى ذلك البعض وقوله بنقيض ذلك أى بنقيض نفى القصور ونقيضه هو القصور أى النقص والفساد وذلك لانه صرح بتعلق القدرة بالمستحيل (قوله فنقل) أى ذلك البعض من الاغبياء (قوله عن ابن حزم) هو أبو محمد على بن حزم الظاهرى الاندلسى كان من حفاظ المغرب ألف كتبا منها هذا الكتاب الذى ذكره المصنف وهو كتاب الفصل فى الملل والنحل مجلد نحو الثلاثين كراسا فى الورق الكامل يرد فيه على سائر الفرق من النصارى واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وأغلب حطه وتشنيعه فيه على الاشاعرة والماتريدية أئمة السنة وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دمرداش بمصر وله كتاب كبير فى الفقه ينتصر فيه للظاهرية ويشنع فيه على الائمة الاربعة لاسيما الامام المجمع على جلالته امامنا مالك ومازالت الاخبار تبتلى بالاشرار ورأيت من ذلك الكتاب جزأ ضخما قال الشاوى وقد وجدت لابى محمد بن أبى زيد القيروانى كتابا فى رد هذا الكتاب الذى ألفه ابن حزم فى الفقه وتعقب فيه على مالك فنقضه عروة عروة (قوله عقل هذا المبتدع) أى الناقل عن ابن حزم وانما كان مبتدعا لمخالفته أهل السنة ان قلت انه لايلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعا اذ لايلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها قلت ظاهر صنيع المصنف أنه نقله عنه فى مقام الموافقة والاستدلال (قوله التى لاتدخل تحت وهم) أى التى لايقبلها الوهم أى القوة الواهمة فضلا عن العقل وتلك اللوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها أو بعدم الذات العلية وثبوت الالوهية لمن لايقبلها من الحوادث وسلبها عن الله تعالى (قوله لو كان القصور جاء من ناحية القدرة) أى بأن كان ذلك الامر من متعلقات القدرة ولم تتعلق به وأما اذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزا (قوله فلا يتوهم عاقل) الانسب بما تقدم فلا يتوهم متوهم فضلا عن عاقل (قوله وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى) هو الامام ابراهيم بن محمد الاسفراينى بياء واحدة لا بالهمز كان فقيها عارفا متكلما أصوليا وعنه أخذ الكلام والاصول عامة مشايخ نيسابور (قوله أن أول الخ) فى بعض النسخ أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك ادريس وهذه النسخة ظاهرة فأول اسم أن وادريس خبرها أى ان أول شخص أخذ منه أى من كلامه هذا المبتدع ذلك ادريس وفى نسخة قصة ادريس وعليها فتجعل من واقعة على مالا يعقل وفى الكلام حذف مضاف لاجل صحة الحمل أى أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصة ادريس وفى نسخة من قصة ادريس وعليها فمن زائدة

وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدى الى تخليط عظيم لايبقى معه شئ من الايمان ولاشئ من العقليات أصلا ولخفاء هذا المعنى على بعض الاغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم انه قال فى الملل والنحل انه تعالى قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التى لاتدخل تحت وهم وكيف فاته ان العجز انما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة اما اذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل ان هذا عجز وذكر الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى ان أول من أخذ منه

هذا المبتدع وأشياعه ذلك بحسب فهمهم الركيك من قصة ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة

آدمي وهو يخيط ويقول في كل دخلة الابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة بيضة فقال له آلله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال له في جوابه الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور قال وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر وانتشر ظهورا لا يرد قال وقد أخذ أبو الحسن الاشعري من جواب ادريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس وأوضح هذا الجواب فقال ان أراد السائل ان الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فلم يقل ما يعقل فان الاجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون في حيز واحد وان أراد انه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها أو يكبر القشرة قدر الدنيا ويجعل الدنيا فيها فلعمري الله تعالى قادر على ذلك وعلى أكبر منه قال بعض المشايخ وانما لم يفصل ادريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل متعنت ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله

او المعنى اول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك كائن من قصة جواب ادريس (قوله هذا المبتدع) المراد به ابن حزم والمراد بأشياعه التابعون له في مقالته السابقة كبعض الاغبياء الناقلين عنه فيما تقدم ان قلت كيف ينقل الاسفرايني عن ابن حزم مع أنه في رتبة أشياخه لان الاسفرايني مات قبل موت ابن حزم بست عشرة سنة قلت الاسفرايني وان مات قبل موت ابن حزم بالمدة المذكورة لكنه اجتمع معه في نحو اثنتين وثلاثين سنة وهذه المدة يمكن أن يكون ظهر فيها كتب ابن حزم ووصلت للاستاذ خصوصا مع رياسة ابن حزم فانه كان متقلدا بالوزارة كابيه في الاندلس عاش من العمر ثمانيا وأربعين سنة ومات سنة خمس وستين وأربعمائة (قوله بحسب فهمهم الركيك) انما كان فهمهم ركيكا لحملهم كلام ادريس على ظاهره اذ ظاهره أن الله قادر على ادخال الدنيا في القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا وهذا محال فقد فهم أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة العقل وهذا دأبهم في الظواهر فانهم يأخذون بها وان خالفت الادلة العقلية وأما بحسب الفهم القويم فهو أن يقال انما قصد ادريس ان الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة (قوله وهو يخيط) حال من ضمير جاءه وقوله ويقول حال من ضمير يخيط فهي حال متداخلة أو من ضمير جاءه فتكون حالا مترادفة (قوله بقشرة بيضة) متعلق بجاءه (قوله في كل دخلة الابرة وخرجتها) يحتمل أنه يقول ذلك مرة عند مجموع الدخلة والخرجة ويحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الابرة ومرة عند خرجتها (قوله آلله تعالى يقدر الخ) بهمزة الاستفهام (قوله احدى عينيه) يحتمل اليمنى واليسرى وانما فعل به ذلك مع أن الانسب قطع لسانه لمجيء الفساد منه لان مراده بهذا السؤال اطفاء نور الايمان فناسب أن يجازى بطفء نور بصره (قوله وهذا) أي ما ذكر من القصة (قوله فقد ظهر وانتشر) أي نقلا عن السلف الصالح وهم قد تلقوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين أسلموا مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام (قوله قال) أي الاستاذ أبو اسحق (قوله في مسائل كثيرة) أي مثل الله قادر على ادخال البلد في حلقة الخاتم أو في سم الخياط الخ (قوله فلم يقل ما يعقل) أي فلم يسأل عن شيء معقول لان الاجسام الخ (قوله فان الاجسام الكثيرة الخ) اشار الى أن المراد بالدنيا في سؤال ابليس الاجسام الكثيرة وهذا أحد اطلاقاتها وقد تطلق على الفراغ الذي بين السماء والارض وقد تطلق على الدراهم والدنانير وذلك هو المراد بها عند ذمها (قوله وتكون في حيز واحد) أي مكان واحد يعني صغيرا (قوله قدر القشرة) أي قدر جرم القشرة بحيث تدخل في القشرة بأن تكون أقل منها والمراد أنه يصغرها كلها بحيث ترد كلها لجوهر فرد لا أنه يرد كل جزء منها لجوهر فرد (قوله فلعمري) اى فلحياتي والقصد بهذا التأكيد لا حقيقة القسم اذ الاكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله للنهي عنه (قوله قال بعض المشايخ) قال يس لعل المراد به الزركشي (قوله متعنت) أي طالب عنت المسؤل ومشقته لا أنه مسترشد طالب للرشاد والوقوف على الصواب (قوله ولهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه ينبغي للمسؤل أن ينظر في سؤال السائل فان كان مسترشدا أرشده وبين له مطلوبه وان كان متعنتا فانه لا يفصح له عن المراد (قوله وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التغليظ والتشديد على السائل المتعنت والا فلا يجوز في الشريعة المحمدية فعل ذلك

قوله ويقول حال لا يخفى أنها جملة مضارعية مقرونة بالواو اه مصححه

ص (والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات)

النفس مع أحد الابحقه ثم ان كان كافرا معاندا مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لان دمه هدر فضلا عن عينه (قوله والعلم الخ) اعلم أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما وهو انكشاف جميع الامور له أزلا فتعلقه تعلق انكشاف وليس له تعلق صلوحى قديم لان الصالح لان يعلم ليس بعالم ولا يجرى على قياسه الارادة لان وجود الارادة مع عدم تعيينها الشئ لا نقص فيه فلا نقص فمن يصلح أن يعين ولم يعين والنقص فمن يصلح أن تنكشف له الاشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصفى العلم والارادة فان من لم يعين لاختياره ومن لم تنكشف له الاشياء بل غابت عنه فذلك لجهله انتهى وأثبت بعضهم للعلم تعلقا صلوحيا أيضا على معنى أن وجود زيد الذى علمه الله فى الازل وأنه يحصل فيما لايزال يوم كذا يصلح علمه تعالى لان يتعلق بعدمه فى ذلك اليوم بدلا عن وجوده بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه تعالى به وانه لم يتعلق بوجوده لم يلزم على ذلك محال وذكر بعضهم ان للعلم تعلقين تنجيزى قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل وتنجيزى حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجوداتها ألا ترى ان علم الله بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدد بعد علمه انه لم يدخلها وفيه نظر لاستلزامه نسبة الجهل اليه تعالى فى الازل وذلك لانه اذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله وهو جهل فالحق أنه تعالى يعلم أزلا ما كان وما يكون على الوجه الذى عليه يكون ولم يتجدد له تعالى انكشاف زائد على ما ثبت له فى الازل من الانكشاف وأن علمه بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها ليس متجددا والتجدد انما هو فى المعلوم لا فى العلم والحاصل أن العلم واحد وليس له الا وجه واحد والتعبير بيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بانه كان لاستقباله فى الاول وحصوله فى الثانى مثلا اذا كنا فى الاحد فعلمنا بالجمعة الآتية محقق فهى قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون وبعده يعبر عنها بأنها كانت فالاختلاف فى الجمعة لا فى علمنا له اذا علمت هذا نقول المصنف المتعلق أى ازلا تعلقا تنجيزيا (قوله بجميع الواجبات) دخل فيه العلم نفسه فيعلم بعلمه علمه كما يعلم به ذاته وسائر صفاته والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها اذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها ولو حذف المصنف لفظ جميع كان أولى لانها توهم حصر ما وجد من المعلومات مع أن علم الله عام التعلق بما وجد وبما لم يوجد (قوله الواجبات والجائزات والمستحيلات) نعوت لمحذوف اى بجميع الامور الواجبات الخ وانما لم يقدر ذلك المحذوف الاحكام ويكون اشارة الى تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلى لان العلم لا يختص تعلقه بالاحكام بل كما يتعلق بها يتعلق بالمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة واعلم أن علمه بالاحكام مشابه لعلم الحوادث التصديقى وعلمه بالمفردات مشابه لعلمهم التصورى وليس علمه تعالى تصوريا ولا تصديقيا لتوقفهما على حصول ما لم يكن حاصلا وهذا محال فى حقه تعالى بل علمه تعالى حضورى وقوله المتعلق بجميع الواجبات أى كذاته وصفاته وقوله والجائزات اى كذوات المخلوقات وصفاتها وافعالها وبعثة الرسل وقوله والمستحيلات اى كالشريك والولد فيعلم أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة ولا يعلم ثبوت ذلك والا انقلب العلم جهلا لان اعتقاد ثبوت المحال جهل وليس فى قولنا انه لا يعلم ثبوت ذلك نفى للعلم

ش العلم هو صفة ينكشف بها

من أصله حتى يلزم منه محال ولا تقصير للعلم باخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هو نفي لتسمية الجهل علما لان العلم ينكشف به الامر على ماهو عليه فهو تابع للمعلوم فلا يدخل فيه شئ مما ليس بحق بان يصيره حقا لان كون غير الحق حقا هو عين الجهل ولا يخرج عنه شئ بوجه الصواب والحق والا كان قصورا في العلم باخراج بعض متعلقاته فيلزم الجهل والحاصل أن العلم يتعلق بكل امر على الوجه اللائق ونفي تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص وكمال لا محال واذا علمت ان العلم يتبع المعلوم تعلم ان المولى يعلم الشئ على ماهو عليه فيعلم الحق أنه حق ويعلم الباطل انه باطل ويعلم الواجب انه لا ينتفي والمستحيل انه لا يثبت والممكن انه ممكن وجميع ما يتطرق اليه من اوجه الجواز ويعلم أن الواقع منها الشئ الفلاني وأن غيره لم يقع ويعلم انه متصف بالعشرين صفة وبكمالات لانهاية لها ويعلم أنه ليس متصفا باضدادها وأنه لازوجة له ولا ولد ولا يعلم أنه متصف بأضدادها ولا يعلم ثبوت الزوجة والولد وماماثل ذلك من المستحيلات لما تقدم (قوله والعلم صفة الخ) اعلم أن الناس اختلفوا في العلم هل يحد أولا فقال بعضهم انه لا يحد لظهوره لانه كاشف لغيره فهو غني عن أن يظهره غيره وقال بعضهم انه لا يحد لعسره لانه لم يحد بحد الا نوزع فيه والقائلون انه يحد لهم فيه تعاريف كثيرة وأكثرها مدخول قال ابن الحاجب أصح الحدود فيه أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهو الذي نقل عن ابن ذكرى ويقرب منه تعريف المصنف وقوله صفة جنس في التعريف شامل لجميع الصفات وقوله ينكشف بها ماتتعلق به مخرج للصفات المتعلقة التي لا تقتضي الانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتا تأثير كما مر وللصفات التي لا تتعلق كالحياة وكالبياض والسواد والشجاعة ونحوها والمراد بالانكشاف ماهو أعم من التام فلذا أتى بقوله انكشافا لا يحتمل النقيض لاجل اخراج الظن والشك والوهم والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا أوغير مطابق لان متعلقاتها تحتمل النقيض وقوله لا يحتمل أي لا يحتمل ماتعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجه لتمامه وقوله بوجه من الوجوه أي لا بحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لاجل تشكيك مشكك وأشار بهذا الى أن العلم تلزمه امور ثلاثة الجزم والمطابقة والثبات فالعالم بالشئ جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع فلا يحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لاجل الجزم ولا بحسب الخارج لاجل مطابقته للواقع ولا لتشكيك مشكك لاجل الثبات وقوله لا يحتمل النقيض اى عند العالم اما عند غيره فلا اذ كثيرا مايعلم الانسان شيأ ويتردد فيه غيره او ينفيه (قوله ينكشف الخ) المراد بالانكشاف التميز والاتضاح لا يقال ان التعبير بينكشف يوهم حدوث الانكشاف لان الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال وهذا لا يناسب علم الله لانا نقول الافعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان ولا دلالة لها عليه فكأنه قيل صفة يحصل بها انكشاف ماتعلقت به كذا قيل وأنت خبير بان الفعل هنا وان كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف الا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه انفعال يوهم حدوث ايضاح بعد خفاء وهذا وان ناسب العلم الحادث لا يناسب علم الله لان علم الباري منزه عن ذلك فاللائق أن يقال صفة لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة به على ماهو عليه دون سبق خفاء وأورد على تعريف المصنف أنه غير مانع لشموله للسمع والبصر وأجيب بأن المراد بقوله ماتتعلق به أي

المذكور

ماتتعلق به انكشافا لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه فمعنى قولنا المتعلق بجميع الواجبات الى آخره ان جميع هذه الامور منكشفة لعلمه تعالى ومتضحة له تعالى أزلا وأبدا بلا تأمل ولا استدلال

المذكور سابقا فى المتن وحينئذ فلا يدخل السمع والبصر أو بأنه لا ضرر فى شمول التعريف لهما لانهما نوعان من العلم على أحد قولين والمصنف قد مشى على ذلك القول ولا يقال يبعد مرور المصنف على هذا القول عده السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالمشمول عن الشامل لان مقصود المصنف ذكر العقائد مفصلة لان استخراج الجزئيات من الكليات عسر والجهل فى هذا العلم خطره كبير على أنه يمكن أن المصنف مر فى المتن على قول وفى الشرح على قول آخر والحاصل أن السمع والبصر عندهم وصفان ثابتان لا يرجعان للعلم باتفاق وينكشف بهما بعض ما ينكشف بالعلم وهل بينهما تقارب فيكونان نوعين منه أولا فلا قولان للاشعرى وغيره من اهل الحق فشمول التعريف لهما مبنى على القول الاول ثم ان قوله ينكشف بها ما تتعلق به مراده انه ينكشف بها لمن قامت به الامور التى تتعلق به فخرج الكلام فانه بسبب دلالته ينكشف به المدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه فاندفع ما يقال ان التعريف المذكور صادق بالكلام اذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المدلول مع أنه لا يسمى علما والدليل على هذا المراد الاتيان بباء السببية فى قوله ينكشف بها فانها تدل على ان الصفة سبب وعلة فى الانكشاف والعلة انما توجب الحكم لمن قامت به وانت خبير بأن صريح هذا الجواب أن المتكلم لا ينكشف له بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح اذ المولى جل جلاله يدل كلامه على أمور لانهاية لها وتنكشف له منه فالاولى أن يقال ان مراد المصنف بقوله ينكشف بها ما تتعلق به أى لمن قامت به فقط فخرج الكلام فانه صفة ينكشف بها ما تتعلق به لمن قامت به ولغيره وهو سامعه وبهذا الجواب الذى أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجاب به أيضا عن خروج الخاصة والفصل منه كالضاحك والناطق بالنسبة للانسان فان كلا منهما صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المعرف ولا يسميان علما وذلك لان الانكشاف ليس لمن قاما به وهو المعرف بل لغيره وهو السامع (قوله ما تتعلق به) أى وهو جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم القديم والبعض من كل بالنسبة للعلم الحادث فان قلت لم قال ينكشف بها ما تتعلق به ولم يبين المتعلق كما بينه فى القدرة والارادة وحينئذ يكون فى التعريف خفاء قلت قال ذلك ليتناول تعريفه العلم القديم والحادث ولا ضرر فى اجتماعهما فى التعريف لانه رسم واما قولك وحينئذ يكون فى التعريف خفاء فجوابه ان الخفاء القادح فى التعريف هو الخفاء بالنسبة للمعرف وليس هذا منه لحصول المقصود الذى هو تمييز صفة العلم عما عداها من سائر الصفات اذ هو رسم كما تقدم وخفاء المتعلق لا يضر (قوله فمعنى قولنا الخ) هذا تفريع على تعريف العلم بما ذكر لدفع توهم انه لا يلزم من مجرد التعلق ايضاح جميع تلك الامور (قوله لعلمه تعالى) اللام اما للتعليل وفى الكلام حذف أى منكشفة لذاته لاجل علمه أو للتعدية ومعنى انكشافها للعلم كونها من متعلقاته (قوله بلا تأمل ولا استدلال) أى وحينئذ فليس علم المولى نظريا ولا استدلاليا ولا كسبيا والثلاثة مترادفة وذلك لانه يلزم عليها سبق الجهل ويطلق الاكتسابى أيضا على ما حصل بكسب العبد أعم من أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم وابصار وكما لا يقال لعلم المولى انه نظرى لا يقال له أيضا انه بديهى لانه من بده الامر النفس اذا أتاها بغتة وهو حادث يسبقه الجهل ولا ضرورى وهو

ظاهر ان فسر بما قارنه ضرورة وحاجة كعلمك بالجوع والعطش الحاصلين لك أما ان فسر بما لا يتوقف على دليل فهو صحيح في حقه تعالى الا أن اللفظ لا يطلق لئلا يوهم المعنى الاول (قوله لا يمكن أن تكون) أى تكون تلك الامور المنكشفة على أن تكون بالتاء الفوقية أو العلم أو الايضاح على انه بالياء التحتية (قوله في نفس الامر) قيل هو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الامر نفس الشئ فالامر هو الشئ ومعنى كون الشئ موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته أى ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض ولا اعتبار معتبر (قوله وهى لا تتعلق بشئ) اعترض بأن الشئ يختص بالموجود عند أهل هذا الفن وحينئذ فالتعبير به يوهم أن الحياة تتعلق بغير الموجود وهو المعدوم مع أن هذا باطل بالاستقراء لانهم استقرؤا كلام الله تعالى فلم يجدوا منها ما يتعلق بالمعدوم دون الموجود فكان الاولى أن يقول وهى لا تتعلق أصلا أو يبدل شئ بأمر فيقول وهى لا تتعلق بأمر ولفظ أمر يفيد التعميم وقد أجيب عنه بأن المراد بالشئ مدلوله اللغوى وهو المفهوم فكأنه قال لا تتعلق بمفهوم وهو يعم الموجود والمعدوم (قوله الحياة صفة الخ) أى الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة فهو رسم شامل لهما فصفة جنس وتصح وما بعده فصل مخرج لغيرها من الصفات (قوله تصح) أى تجوز فهى شرط عقلى يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجود الادراك ولا عدمه والتجويز عدم الاستحالة أى انه عند وجود الحياة لا يستحيل الاتصاف بالادراك فالاتصاف به عند وجودها ممكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرفين فيجعل الاتصاف بالادراك عند وجود الحياة المستوى بالنسبة الينا وبمعنى الواجب في حق القديم والحاصل أن تصح الواقعة في التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالادراك أزلا وأبدا لان كل ما صح في حقه تعالى فهو واجب وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز ان يتصف بالادراك كما اذا كان في حالة الصحو وأما في حالة النوم ونحوه فيفقد الادراك وان كانت الحياة موجودة (قوله لمن قامت به) هذا تحقيق لمذهب أهل السنة من أن الصفة انما توجب حكمها لمن قامت به لا لاخراج صفة لم تكن كذلك (قوله أن يتصف بالادراك) انما قال ان يتصف بالادراك ولم يقل ان يدرك لان الذى من لوازم الحياة صحة الادراك لا الادراك نفسه وشمل قوله الادراك العلم والسمع والبصر وادراك نحو اللمس والشم والذوق على القول به فان قلت مقتضى التعريف ان الحياة ليست شرطا في غير الادراك من الصفات وليس كذلك بل كما انها شرط في الادراك وهو العلم والسمع والبصر هى شرط أيضا في القدرة والارادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها وأجيب بأن ذكر الادراك في التعريف وجعله مشروطا بالحياة وهى شرط له لا يفيد أن غيره من الصفات ليس كذلك لان الادراك لا مفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا فلا يكون ذكره في التعريف لاجل الاحتراز عن غيره كما هو المشهور وعند جمهور الاصوليين سلمنا أن له مفهوما وانه يذكر للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة لان شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم وذلك لان الادراك لازم للقدرة والارادة والكلام وهى ملزومة له وما كان شرطا في اللازم فهو شرط في الملزوم (قوله لا تقتضى) أى لا تستلزم (قوله بعد قيامها بمحلها يطلب الخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج اذ

أيضا ما لا يمكن ان يكون في نفس الامر على خلاف ما علمه عزوجل ص (والحياة وهى لا تتعلق بشئ) ش الحياة صفة تصح لمن قامت به ان يتصف بالادراك ومعنى كونها لا تتعلق بشئ انها لا تقتضى أمرا زائدا على القيام بمحلها والصفة المتعلقة هى التى تقتضى أمرا زائدا على ذلك الا ترى ان العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرا يعلم به وكذا القدرة والارادة ونحوهما وبالجملة

لا

لا ترتيب فى الخارج بين قيامهما بمحلها وتعلقها الان كلا منهما أزلى اما قيامهما بمحلها فظاهر وأما تعلقها بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزلى لا تنجيزى حادث على الحق وقوله يطلب الخ قضيته أن المراد بالاقتضاء الطلب وليس كذلك فالاولى أن يفسر بالاستلزام وان كان يمكن أن يقال مراده بقوله يطلب أمرا أى من طلب الملزوم للازمه فرجع الامر الى أن المراد بالاقتضاء الاستلزام (قوله فجميع صفات المعانى) أى القديمة أما المعانى الحادثة فمنها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كالبياض والسواد (قوله سوى الحياة) أى وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعانى (قوله نفسى لتلك الصفات) أى فلا توجد تلك الصفات فى الخارج بدونه وحينئذ فهو واجب أزلى وقوله كما ان قيامها بالذات نفسى أى لان تلك الصفات لا توجد فى الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات وكون التعلق صفة نفسية قول الاشعرى ويشكل بنفيه الاحوال وقيل ان كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى وانه من النسب والاضافات وقيل انه من مواقف العقول أى لا يعلمه الا الله وقيل ان التعلق صفة وجودية ورد بلزوم قيام المعنى بالمعنى ثم ان التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم لا الحادث لتحقق الصفة بدونه فى الخارج أزلا وأبدا والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم بالنسبة للعلم والارادة والكلام على ما يأتى ويشمل الصلوحى بالنسبة للقدرة والارادة وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم كذا قرر شيخنا (قوله المتعلقان بجميع الموجودات) اعلم أن لهما ثلاث تعلقات فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزى قديم وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزى حادث ولا يلزم على تأخر التنجيزى الحادث بالنسبة لهما وجود ضدهما قبل وجود الحوادث لانهما لا يتعلقان الا بالموجود فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودها عمى ولا صمم بالنسبة اليها بخلاف العلم فانه يتعلق بكل موجود وكل معدوم فاثبات التنجيزى الحادث له يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث وصلاحيتهما فى الازل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحى قديم فقوله المتعلقان أى تعلقا تنجيزيا وصلاحيا قديمين وتنجيزيا حادثا بجميع الموجودات على التوزيع الذى قلناه وذكر الوصف هنا حيث قال المتعلقان وأنث سابقا عند الاجمال حيث قال ثم سبع تسمى الخ مراعاة لجهة الصفة والوصف فأنث فيما سبق مراعاة لكونها صفات وذكر هنا مراعاة لكونهما وصفين وقوله بجميع الموجودات أى حتى أنفسهما فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه وبصره ويبصر ببصره أى وينكشف له ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه وخرجت بقوله الموجودات الامور العدمية كالسلوب والامور الثبوتية كالاحوال والامور الاعتبارية فلا يتعلقان بها ان قلت اذا كان كل من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما يغنى عن الآخر أجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر فلا غنى وفى قوله المتعلقان بجميع الموجودات رد على من قال وهو العلامة السعد باختصاصهما ببعض الموجودات فيختص السمع بالاصوات والبصر بالاجرام والاعراض قياسا للغائب على الشاهد (قوله السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ ويتضح) هذا الكلام متضمن لتعريفين أحدهما

فجميع صفات المعانى متعلقة أى طالبة لزائد على القيام بمحلها سوى الحياة وهذا التعلق نفسى لتلك الصفات كما ان قيامها بالذات نفسى لها أيضا ص (والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات) ش السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ ويتضح كالعلم

الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه وذلك معلوم فى الشاهد ضرورة

للسمع والآخر للبصر فكأنه يقول السمع صفة ينكشف بها الشئ ويتضح كالعلم والبصر صفة ينكشف بها الشئ ويتضح كالعلم لكنه سلك مسلك الاختصار وأتى بهذا الكلام المتضمن للتعريفين وقوله فى كل من التعريفين صفة جنس فى التعريف يشمل سائر الصفات وقوله ينكشف بهما فصل أخرج به ماعدا صفة العلم وماعدا صفة البصر ان كان التعريف للسمع وماعدا صفة السمع ان كان التعريف للبصر وقوله الشئ أى الموجود فصل أخرج به العلم اذ تعلقه يعم الموجود والمعدوم واخراج العلم بهذا القيد بناء على أنهما ليسا نوعين من العلم والا فالقيد لبيان الواقع وقوله كالعلم تشبيه فى الاتضاح أى اتضاحا تاما كالاتضاح فى العلم وانما لم يكن قول الشارح صفتان ينكشف الخ تعريفا واحدا لهما لان القصد بالتعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر والتشريك مناف لذلك لان الحد لا يقبل الافراد المحدود كما هو معلوم فان قلت ان تعريف كل من السمع والبصر بما ذكر يدل على اتحادهما فى الخاصة وهى انكشاف جميع الموجودات بهما وحينئذ فكل واحد منهما داخل فى تعريف الآخر فيكون كل من التعريفين غير مانع وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا قلت ماذكرته من دخول كل فى تعريف الآخر مسلم والعذر فى عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة مايخص كل واحد من الانكشافات فلاجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر لاشتراكهما فى الصفة والخاصة والعقل حيث لا يدرك الكنه التجأ الى السمع والسمع انما دل على مجرد اثباتهما على أن المقصود من التعريف تمييزهما عن غيرهما من بقية صفات المعانى كالقدرة والارادة ونحوهما لاتمييز أحدهما عن الآخر والاقدمون من المناطقة لا يشترطون فى التعريف المساواة فيجوز عندهم التعريف بالاعم (قوله الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا مايقال اذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل فاجاب الشارح بأن السمع والبصر وان شاركا العلم فى أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل فورد عليه أن هذا يقتضى أنه يتضح بهما مالم يتضح بالعلم كما فى حق الشاهد مع ان علم البارى لا يخرج عنه معلوم دفع الشارح ذلك بقوله بمعنى أنه ليس عينه والحاصل أن المراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر فالانكشاف فى الثلاثة متغاير (قوله وذلك) أى التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما معلوم فى الشاهد أى فيما نشاهده من الخلق فان العلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم بها لمن لم يرها الحاصل له بالتواتر وهذه الجملة فى المعنى كالعلة لنفى العينية وفيها اشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم والى هذا المعنى وماقبله أشار فى الكبرى بقوله ولا يستغنى بكونه عليما عن كونه سميعا وبصيرا لما نجده من الفرق الضرورى بين علمنا بالشئ حالة غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل لا يقال قوله وذلك معلوم فى الشاهد فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يصح لانا نقول انما أتى بهذا تقريبا للفهم لا اثباتا للحكم حتى يرد اهـ (قوله ضرورة) أى حال كون تعلق العلم به ذا ضرورة أى وجوب أو ضروريا أى واجبا لا يقبل

الاتقاء (قوله الاجزئيا) أى بحيث يقال بعض ما يتعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر (قوله مخالفان لسمعنا وبصرنا فى التعلق) اى ويلزم منه المخالفة فى الحقيقة وان اشتركا فى أن كلا صفة يحصل بها الانكشاف ووجه لزوم المخالفة فى الحقيقة للمخالفة فى التعلق أن عموم التعلق فى سمعه وبصره واجب بخلاف سمعنا وبصرنا فانه لا يجب لهما عموم التعلق والمثلان لا يختلفان فيما يجب (قوله اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاصوات) أى ومن غير العادة قد يتعلق سمعنا بغير الاصوات كسماع موسى لكلام الله القديم الذى ليس بحرف ولا صوت وقوله وهى الاصوات الضمير لبعض الموجودات وأنث الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه (قوله وعلى وجه مخصوص) خبر لمبتدا محذوف أى وذلك التعلق كائن على وجه مخصوص أو خبر لكان المحذوفة أى ويكون ذلك التعلق عادة على وجه مخصوص (قوله من عدم البعد والسر) هذا بيان للوجه المخصوص وقوله جدا يرجع لكل من البعد والاسرار فان كان هناك بعد أو اسرار كان ذلك مانعا من سماعها ولا يتقيد سماع الصوت بكونه فى جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو امام أو تحت أو فوق أو يمينا أو شمالا بخلاف المرئى فان ابصاره مشروط بكونه فى جهة الامام (قوله وبصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات) وأما البعض الآخر كالملائكة والجن فعدم ابصارنا له لعدم تعلق قدرة المولى بابصارنا له أو لتعلقها بعدمه على الخلاف السابق ولا يقال ان عدم الابصار لمانع والا لزم التسلسل وذلك لان المانع موجود يصح أن يرى فيكون المانع من ابصارنا له مانع آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة الموانع أو الدور ان كان المانع من ابصارنا المانع الاخير المانع الاول ان قلت ان عدم ابصارنا للبعض لمانع من الرؤية وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره وحينئذ فلا يلزم التسلسل فى الموانع قلت لو كان كذلك لكان المنع صفة نفسية له ولا يجوز أن يرى وهذا يقدح فى طرد العلة فقد ذكروا أن الوجود علة مصححة للرؤية وهذا المانع موجود ولا يرى لكون المنع صفة نفسية له وان فرضنا أن ذلك المانع لا يراه من قام به ويراه غيره فصار من ثنائى الجملة فلم يقدح فى طرد العلة فلا يصح لان صفة النفس لا تختلف ولا تتخلف واعلم ان ما ذكره الشارح من اختصاص سمعنا بالاصوات وبصرنا بالاجسام والوانها واكوانها أمر عادى فقط لا عقلى والمولى سبحانه قادر على عكس ذلك فيجوز أن يخرق الله العادة ويتعلق كل واحد بما تعلق به الآخر أو يتعلق كل منهما بكل موجود لان المصحح للادراك هو الوجود (قوله وهى الاجسام) جمع جسم وهو ما تركب من جوهرين فرديين فاكثر وهو المتحيز القابل للقسمة وقضيته أن الجوهر الفرد لا يرى وهو كذلك أى لا يرى بحسب العادة وما ذكره الشارح من أن المرئى هو الاجسام والالوان معا الا الالوان فقط هو مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين المرئى الالوان فقط (قوله واكوانها) الاكوان عندهم اربعة الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق وهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث وقضية كلام الشارح أن هذه الاربعة أمور موجودة وأنها ترى والذى عليه المحققون أن الذى يرى من هذه الاربعة الحركة والسكون وأما الاجتماع والافتراق فأمران اعتباريان لا وجود لهما فلا يريان فالمرئى الجسمان

ومتعلقهما أخص من متعلق العلم فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس الاجزئيا ونبه بقوله بجميع الموجودات على ان سمعه تعالى وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا فى التعلق اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاصوات

المجتمعان أو المفترقان لا نفس اجتماعهما أو افتراقهما فان قلت ان الحركة قد فسرت بأنها الكون الاول في الحيز الثاني والسكون بأنه الكون الثاني في الحيز الاول فقد فسرا بالكون كما فسر به الاجتماع والافتراق فما وجه جعل الحركة والسكون موجودتين دون الاجتماع والافتراق قلت الكون مختلف فمنه ما وصل لدرجة الوجود وهو المفسر به الحركة والسكون ومنه ما لم يصل لذلك وهو المفسر به الاجتماع والافتراق والمراد بالكون الحصول كذا قرر شيخنا (قوله في جهة مخصوصة) أي وهي جهة الامام (قوله وعلى صفة مخصوصة) أي من عدم البعد جدا وعدم القرب جدا فالبعد والقرب جدا مانعان من الابصار للاجسام وألوانها (قوله فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا) أي لكن تعلقهما بالقديم تعلق تنجيزي قديم وبالحادث تعلق صلوحي قديم وتعلق تنجيزي حادث كما مر (قوله في أزله ذاته) تنازعهما كل من يسمع ويرى والازل هو عدم الاولية وحينئذ فالظرفية مجازية (قوله وجميع صفاته الوجودية) أي لا الاحوال ولا الامور الاعتبارية مثل كونه قبل العالم وبعده (قوله مع ذلك) أي مع سمعه وبصره ذاته وصفاته الوجودية في الازل ذوات الكائنات والحاصل أنه تعالى في الازل سامع وراء لذاته وصفاته وفيما لا يزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها قال بعضهم جاء يهودي الى اشبيلية من على مسافة عشرة أيام الى أبي عبد الله محمد بن الخليل وذكر اليهودي أنه ما جاء الا لاجل مسئلة عجز الناس عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس فقال اليهودي أتقولون ان الباري قديم فقال له الشيخ المذكور نعم فقال سمعه قديم فقال الشيخ نعم قال فبماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق واصواتهم وكلامهم فقال تعلق سمعه القديم بكلامه القديم فبادر اليهودي وقبل يده فقال له الشيخ وأزيدك أختها وهي أن رؤية الله تعالى قديمة أي بصره وتعلق في الازل بذاته وصفاته القديمة (قوله فيما لا يزال) هو ما قابل الازل ومبدؤه خفي تقف عنده العقول فلا يعلمه الا الله (قوله كانت من قبيل الاصوات) أي كانت الكائنات من قبيل الاصوات أو غيرها وقوله اجساما اي كان غير الاصوات أجساما أو ألوانا أو اكوانا أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالاضواء (قوله والكلام) اعلم ان الكلام يتنوع باعتبار دلالته الى ستة انواع وذلك لانه باعتبار دلالته على طلب الفعل أمر وباعتبار دلالته على طلب الترك نهي وباعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع خبر وباعتبار دلالته على طلب العلم باعتبار حال المخلوقات استخبار وباعتبار دلالته على ثواب مستقبل وعد وباعتبار دلالته على وقوع عذاب مستقبل وعيد وتنوعه لهذه الانواع اعتباري كما علمت لا حقيقي واذا علمت ذلك فاعلم أن الكلام باعتبار كونه ليس امرا ولا نهيا بل خبرا واستخبارا أو وعدا او وعيدا تعلقا تنجيزيا قديما وهو دلالته في الازل على معنى مطابق للواقع وعلى طلب العلم وعلى ثواب مستقبل وعلى توقع عذاب كما تقدم وأما تعلقه باعتبار كونه أمرا أو نهيا فله تعلق تنجيزي حادث عند وجود المأمور والمنهي وهو طلب الفعل من الاول وطلب الترك من الثاني وصلوحي قديم وهو صلاحيته في الازل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد (قوله الذي ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص من الصوت ولما كان لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ذكر العام بعده وانما كان الصوت أعم من الحرف لان الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء

في جهة مخصوصة وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والقرب جدا وبصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الاجسام وألوانها وأكوانها في جهة مخصوصة وعلى صفة مخصوصة وأما سمع مولانا جل وعز وبصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا فيسمع جل وعز ويرى في ازله ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكوانا والوانا أو غيرها ص (والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت

و يتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات) ش كلام الله تعالى القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم وما في معناه من السكوت

والمحباسه تسمى صوتا سواء انحبس في مخرج من مخارج الحروف أو في غير ذلك الا أنه ان انحبس في مخرج قبل الكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوت وان انحبس في غير مخرج قبل للكيفية صوت فقط (قوله ويتعلق الخ) انما عبر هنا بالمضارع وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال في القدرة والارادة والسمع والبصر المتعلقات وفي العلم المتعلق تفننا وأشار المصنف بهذا الى أن الكلام مساو للعلم في المتعلق بالفتح لان من علم أمرا صح أن يتكلم به والمولى عالم في الازل بما كان وما يكون وما لا يكون فصح أن يتكلم بها وهما وان تساويا في المتعلق الا أنهما مختلفان في التعلق لان تعلق العلم الانكشاف وتعلق الكلام الدلالة فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز فمن كشف له الحجاب واطلع عليه يفهم منه ذاته تعالى وصفاته كما يفهمهما من قوله أنا الله لا اله الا أنا ويفهم منه أنهما واجبان لا يقبل واحد منهما الانتفاء ويفهم منه أن الشريك عليه محال وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ويفهم منه الجائزات وأنها مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله والله خلقكم وما تعملون فان قلت ما ذكره المصنف من أن الكلام الازلي متعلق بجميع متعلقات العلم الازلي ممنوع وذلك لان الله قد يأمر بعض المكلفين بما علم أنه لا يقع منهم فيستلزم ان أمره تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك المأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه فالعلم اذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لان الشئ الذي أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الامر والعلم بوقوعه وما نهى عنه وعلم عدم وقوعه تعلق كل من العلم والنهي بعدم وقوعه وأما ما امر به وعلم عدم وقوعه كايمان ابي لهب فقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الامر فيكون عدم الوقوع في هذه الحالة متعلقا للعلم دون الامر وحينئذ فبعض متعلق العلم ليس متعلقا للكلام فالجواب ان الكلام الازلي له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه فليس تعلقه منحصرا في تعلق الامر فكلامه تعالى وان كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك المأمور به باعتبار كونه أمرا لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبرا وحينئذ فلا يمكن أن ينفرد العلم الازلي بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بوجه من وجوه تعلقاته ومنشأ الغلط حصر تعلق الكلام في تعلق الامر والحال أن تعلق الكلام أعم من تعلق الامر (قوله القائم بذاته) احترازا من كلام الله بمعنى الالفاظ التي نقرؤها فانه ليس صفة ازلية الخ بل حادثة وكل منهما يقال له كلام الله تعالى وقرآن بالاشتراك كما يأتي (قوله صفة ازلية ليس بحرف ولا صوت) هذا التعريف بالاعم لدخول جميع الصفات فيه اذ يصدق على كل منها انها صفة ازلية ليست بحرف ولا صوت فكان الاولى ان يزيد في التعريف دالة على جميع الامور لاجل اخراج بقية الصفات (قوله ولا يقبل العدم) اى المطلق وهو ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير المولى ابكم او معها (قوله وما في معناه) اى وما هو ملتبس بمعناه اى بمعنى العدم وقوله من السكوت بيان لما في معنى العدم وانما جعل السكوت في معنى العدم لان السكوت عدم مقيد لانه ترك التكلم مع القدرة عليه واذا علمت ان كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام بعد ان كان ساكتا ولا انه بعد ما كلمه سكت وانما المعنى انه ازال الحجاب عن موسى وخلق له سمعا

ولا التبعض ولا التقديم ولا
التأخير ثم هو مع وحدته
متعلق أى دال أزلا وأبدا على
جميع معلوماته التى لا نهاية
لها وهو الذى عبر عنه بالنظم
المعجز المسمى أيضا بكلام
الله تعالى حقيقة لغوية
لوجود كلامه جل وعز فيه
بحسب الدلالة لا بالحلول

وقواه حتى ادرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه (قوله ولا التبعيض) اى ولا يقبل التبعيض بمعنى التبعض اى لا يقبل ان يكون مبعضا له ابعاض واجزاء بخلاف كلامنا فانه ذو اجزاء فقولنا زيد قائم كلام له جزآن الجزء الاول زيد والثانى قائم كذا قرر شيخنا وهو اظهر من قول بعض الحواشى معنى كونه لا يقبل التبعيض أنه لا يقبل أن يكون بعضا من شئ أو يكون شئ بعضا منه (قوله ولا التقديم ولا التأخير) أراد به لازمه وهو التقدم والتأخر لانه هو الذى من صفات الكلام اى ان كلامه تعالى لا يقبل التقدم ولا التأخر أى بخلاف كلامنا فانه يقبل ذلك فاذا قلت زيد قائم وعمرو جالس فالجملة الاولى متقدمة على الثانية والثانية متأخرة عن الاولى ثم ان نفى قبوله للتقدم والتأخر لازم لنفى تبعضه أى نفى كونه ذا أبعاض وأجزاء فعطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم (قوله أى دال) أشار بذلك الى ان تعلقه تعلق دلالة (قوله التى لا نهاية لها) أى فى نفس الامر والمولى يعلمها تفصيلا ومع ذلك يعلم أنها لا تتناهى (قوله وهو الذى عبر عنه الخ) فيه أن هذا يقتضى أن الصفة القديمة مدلولة للنظم الطبيعى المعجز مع أن مدلوله منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة وأجيب بأن النظم الطبيعى لما كان دالا على ما تدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالا على الصفة دلالة عرفية اذ قد تعورف ان الدال على شئ دال على ما دل عليه ذلك الشئ فان أريد الدلالة العقلية قدر مضاف فى الكلام فقوله وهو الذى عبر عنه أى عن مدلوله (قوله بالنظم) أى بالكلام المنظوم أى المرتب (قوله المعجز) اى الذى أعجز البلغاء والفصحاء عن الاتيان بمثل اقصر سورة منه وسبب ذلك أن معجزة كل نبى كانت من جنس ما هو مشتهر فى زمنه فموسى لما كانت السحرة موجودين فى زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثعبانا يأكل غيره المعجز ذلك للسحرة وعيسى لما كان فى زمن كثر فيه الاطباء كانت معجزته ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى المعجز ذلك لهم وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لما كثر فى زمنه الفصحاء والبلغاء كانت معجزته القرآن المعجز لهم عن معارضته بالاتيان ولو بمثل أقصر سورة منه (قوله المسمى) اى النظم وقوله أيضا أى كما تسمى الصفة (قوله حقيقة لغوية) اى فكلام الله مشترك اشتراكا لفظيا يطلق على كل من النظم والصفة اطلاقا حقيقيا لوضعه له فى اللغة (قوله لوجود الخ) اعترض بان الحقيقة لا تحتاج لعلاقة وانما يحتاج لها المجاز فلا حاجة لقوله لوجود الخ وجوابه أن هذا بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره وليس اشارة للعلاقة وأنه من تسمية الدال باسم المدلول المقتضى أن الاطلاق مجازفينا فى قوله أولا حقيقة لغوية وحاصله أنه انما سمى النظم المعجز بكلام الله لدلالة النظم على كلام الله أو على مدلول كلام الله على ما تقدم من ارادة الدلالة العرفية أو العقلية أو انه علة لوجه اضافته لله على كل تقدير أى سواء قلنا انه نزل بلفظه أو نزل بمعناه واللفظ من عند الله أو من عند جبريل أو من عند النبى (قوله بحسب الدلالة لا بالحلول) اشار بهذا الى أن وجود الشئ فى الشئ اما ان يكون بحسب حلوله فيه كوجود زيد فى المسجد واما ان يكون بحسب دلالته عليه كوجود المعنى فى اللفظ وما هنا وهو وجود كلام الله بمعنى الصفة القديمة فى النظم المعجز من هذا القبيل فمعنى وجود الصفة فى النظم انه دال عليها او على ما تدل عليه لا انها حالة فيه لان القديم لا يحل فى مكان والا لزم الحدوث وكما لا يقال ان كلام الله حال فى اللفظ المعجز

لا يقال

لا يقال كلام الله حال في لسان او قلب او مصحف وان اريد بكلام الله اللفظ المعجز تأدبا (قوله ويسميان) اى الصفة القديمة والنظم المعجز (قوله قرآنا ايضا) اى كما يسميان بكلام الله (قوله محجوب عن العقل الخ) اى عن كل عقل حتى عن عقول الرسل اى وحينئذ فالتعاريف المتقدمة رسوم ثم ان المحجوب عنه حقيقة هو النفس لانها هى التى شأنها ادراك الامور وانما اسند الحجب للعقل لكونه آلة فى ادراكها وبالجملة فذاته تعالى وصفاته لم تعلم للبشر ولا لغيرهم كما قال تعالى لا تدركه الابصار أى لا تدركه على وجه الاحاطة به (قوله بعد معرفة ما يجب الخ) وأما قبل تلك المعرفة فلا يتوهم فيها الخوض فى الكنه حتى ينفى (قوله وما يوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل) أى لكلامه تعالى القديم بالكلام النفسى والمراد بالتمثيل التشبيه وحاصله أن المعتزلة يقولون ان الكلام لا يكون الا حروفا وأصواتا وحينئذ فلا يتصف به المولى بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فى غيره ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسى ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله كذلك أى ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليس مراد أهل السنة بقولهم فليكن كلام الله كذلك أنهما متماثلان فى الحقيقة بل هما متباينان لان كلامه تعالى قديم وكلامنا النفسى حادث مشتمل على التقديم والتأخير بل مرادهم التشبيه فى أن كلا منهما ليس بحرف ولا صوت وان تباينا فى الحقيقة ان قلت هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع لان المعتزلة ينكرون تسمية ما يجده الانسان فى نفسه كلاما ويردون ذلك للارادة او للعلم بنظم الصيغة وأنها خواطر قلت كلامهم هذا ساقط لمخالفته لاطلاق العرب عليه كلاما قال الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فلما كان دعواهم الرد واضح البطلان ومجرد جدال منهم لم يكترث اهل السنة بنزاعهم فنزلوه منزلة العدم (قوله وما يوجد) مبتدأ خبره لا يفهم منه وهذا جواب عما يقال كيف تمنعون الخوض فى الصفات وتقولون انه لا يعلم كنهها الا الله مع انكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسى فاجاب بأن القصد بالتشبيه المماثلة فى الصفة السلبية وهى كون كل ليس بحرف ولا صوت لا فى الصفة والحقيقة اذ حقيقتهما متباينة (قوله فى الشاهد) أى الكائن فيما نشاهده من المخلوقات (قوله وكلامنا النفسى) أى والحال أن كلامنا النفسى والمراد به الكلام الذى يجريه الانسان على قلبه وليس المراد به القرآن المخزون فى الحافظة لان هذا لا يتصف بتقديم ولا تأخير (قوله حادثة) وصف للاعراض كاشف والعرض هو الوصف الموجود بعد عدم ان قلنا بنفى الاحوال واما على القول بثبوتها فهو الوصف الوجودى أو الثبوتى وعلى كل حال فلا يطلق العرض على الامر الاعتبارى (قوله التقديم والتأخير) أراد به لازمهما وهو التقدم والتأخر لان الكلام انما يوصف بذلك وعطف التأخير على التقديم من عطف اللازم على الملزوم (قوله وطرو البعض) أى بأن تجرى على قلبك زيد قائم ثم تجرى عليه عمرو جالس فقد انعدم الاول بطرو الثانى (قوله ويترتب) عطف على اعراض والمراد بترتبه أنه يوجد شيأ فشيأ وينعدم الاول بحصول الثانى وهذا لازم للتقديم والتأخير (قوله بحسب وجود الخ) أى ووجود هذه المذكورات فى الكلام النفسى مثل وجودها فى الكلام اللفظى (قوله فمن

ويسميان قرآنا أيضا وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جل وعز فليس لاحد ان يخوض فى الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته وما يوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النفسى فى الشاهد عند ردهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام فى الحروف والاصوات لا يفهم منه تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى فى الكنه تعالى وجل عن ان يكون له شريك فى ذاته او صفاته او أفعاله وكيف يتوهم ان كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسى وكلامنا النفسى اعراض حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطرو البعض بعد عدم البعض الذى يتقدمه ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك فى الكلام اللفظى فمن

توهم ذلك) أي المماثلة بينهما في الكنه (قوله الحشوية) بسكون الشين نسبة للحشو لانهم يقولون في القرآن كلام حشو لا معنى له وبفتحها نسبة الى الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصري حين تكلموا معه وهم في أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي جانبها وقوله فليس بينه وبين الحشوية فرق أي من جهة القول ان صفة الكلام حادثة وان كان الحشوية يقولون ان الكلام حروف واصوات والكلام النفسي المشبه لكلام الله خاليا عن الحروف والاصوات (قوله فقيل لهم الخ) تقدم أن هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع لان المعتزلة ينكرون أن ما في النفس يسمى كلاما وردوه للارادة وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم بالنقض وانما يظهر الرد عليهم باقامة الدليل على ثبوته لكن العذر لاهل السنة أن دعوى المعتزلة الرد لما ذكر لما كانت واضحة البطلان لم يكترثوا بنزاعهم واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وان لم يسلموه (قوله الا في هذه الصفة السلبية) هذا حصر اضافي أي لا في الكنه وانما قلنا ان الحصر اضافي لاشتراكهما أيضا في الاحتياج لمحل يقومان به (قوله كل المباينة) أي مباينة تامة وذلك لان لوازمهما متباينة فان من لازم كلام الله أن يكون قديما ومن لازم كلامنا الحدوث فتباينا والتباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات وأشار بهذا الى أن المباينة مقولة بالتشكيك فمباينة الحمرة للبياض أضعف من مباينة السواد للبياض (قوله فقد زلت هنا أقدام) اى عقول فشبه العقول بالاقدام واستعار الاقدام للعقول استعارة تصريحية وزلت ترشيح (قوله العلام) اى كثير العلم وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته والا فعلم الله واحد على التحقيق له متعلقات كثيرة وأما العبد فقيل له علم واحد متعلقاته كثيرة وقيل ان علمه متعدد بتعدد معلوماته (قوله وهنا انتهى في العقيدة ماعد من صفات المعاني) فائدة الاخبار بهذه الجملة مع علم الواقف على العقيدة بمضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعاني على الوجه الآتي وقوله ماعد بالبناء للفاعل أو المفعول (قوله وحاصلها) الضمير راجع لاقرب مذكور وهو صفات المعاني ويحتمل على بعد عوده على العقيدة اى ومحصل ما في العقيدة وقوله أنها اى المعاني (قوله تنقسم الى اربعة اقسام) أي باعتبار التعلق وعدمه فالذى لا يتعلق الحياة والذى يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه لاقسام الحكم العقلي وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام والاول العلم والكلام والثاني القدرة والارادة والثالث السمع والبصر (قوله لا يتعلق بشئ) أي بامر من الامور لا موجود ولا معدوم وفائدة بيان المتعلقات والنسب بينها ايضاح الصفات وبيان تغايرها لان اختلاف المتعلقات يوجب تغاير الصفات في الحقيقة وحاصل ما في المقام أن تقول ان الحياة لا تتعلق بشئ فيبقى من صفات المعاني ستة مضروبة في خمسة وهي الباقية بعد أي واحدة اعتبرت نسبتها من الستة لغيرها فالحاصل ثلاثون والنسب اربع لكن نسبة التباين ساقطة اذ ليس بين شيئين من متعلقات الصفات تباين يبقى ثلاثة التساوى والعموم والخصوص المطلق والوجهي والحاصل من ضرب ثلاثة في ثلاثين تسعون وفي بعضها تكرار والخالى عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف فلا نطيل بتفصيله لعدم حاجة الذكى اليه اه يس (قوله بالممكنات فقط) أي سواء كانت ذوات او صفات (قوله بجميع الموجودات) أي واجبة كانت أو ممكنة

توهم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف واصوات فرق وانما قصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت واذا صح ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت فلم يقع الاشتراك بينهما الا في هذه الصفة السلبية وهي ان كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت كما ان كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت اما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة فاعرف هذا فقد زلت هنا اقدام نؤيد بنور من الملك العلام وهنا انتهى في العقيدة ما عد من صفات المعاني وحاصلها انها تنقسم الى أربعة اقسام قسم لا يتعلق بشئ وهو الحياة

وقسم يتعلق بالممكنات فقط وهو اثنان القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو اثنان السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام وأعم الصفات المتعلقة في التعلق العلم والكلام وبين متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه فتزيد القدرة والارادة بتعلقهما بالمعدوم الممكن ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذات مولانا جل وعز وصفاته ويشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن وانما اقتصر في العقيدة على هذه السبع ولم يعد معها الصفة الثامنة وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما من الكيفيات

وذات أو صفات (قوله وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام) هذه العبارة توهم عدم تعلقهما بتصور أطراف الحكم كتصور الموضوع والمحمول والنسبة وليس كذلك بل علمه تعالى كما ينكشف به الاحكام ينكشف به أطرافها وكما أن كلامه يدل على الحكم يدل على أطرافه ولو قال بجميع أقسام الحكم العقلي وبمتعلقاته لكان أحسن (قوله في التعلق) اي باعتبار التعلق واما باعتبار ذواتها فالتباين وكان الاولى أن يقول في المتعلق أي باعتبار المتعلق وذلك لان العموم انما هو باعتباره وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكذلك باعتبار التعلق فتأمل (قوله العلم والكلام) أي لتعلق كل منهما بالواجبات والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرهما فانه اما متعلق بأمرين أو بأمر واحد فكل ما تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة تعلق به العلم ولا ينعكس الا جزئيا بأن يقال بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة وأما عكسه كليا بأن يقال كل ما تعلق به العلم تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة فهو فاسد لصدق نقيضه وهو بعض ما تعلق به العلم لا يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة (قوله وبين متعلق السمع والبصر) الاولى حذف بين من هذا لان بين الاولى مغنية عنها (قوله فتزيد القدرة الخ) أي فتنفرد القدرة والارادة عن السمع والبصر بالممكن المعدوم فان القدرة والارادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة وتعلق تخصيص بالنسبة للارادة فان شاء المولى أبقى عدمه بالقدرة مستمرا وان شاء قطع عدمه بها فوجد أو المراد بالممكن المعدوم أي في حالة اخراجه من العدم ولا يتعلق به السمع والبصر لانهما انما يتعلقان بالموجودات (قوله ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب) أي وينفرد السمع والبصر عن القدرة والارادة بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله وصفاته فانهما ينكشفان له تعالى بكل من السمع والبصر ولا تتعلق بهما القدرة والارادة لانهما انما يتعلقان بالممكنات (قوله بالموجود الممكن) أي فانه يتعلق به السمع والبصر تعلقا تنجيزيا حادثا عند وجوده وكذلك القدرة والارادة تعلقتا به ان قلت تعلق القدرة والارادة بالممكن الموجود بالفعل مشكل لانهما ان تعلقتا بوجوده لزم تحصيل الحاصل وان تعلقتا بعدمه كان خروجا عن فرض المسئلة من كونه موجودا اى مستمر الوجود قلت انهما يتعلقان به تعلق قبضة فان شاء المولى أبقى وجوده بهما وان شاء قطع وجوده بهما وابدل وجوده بعدمه تامل (قوله وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما) كالنعومة والخشونة والليونة واليبوسة والحرارة والبرودة وظاهر العبارة أنه ادراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعني المذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروائح والملموسات كالنعومة والخشونة والذي صرح به المصنف في شرح الكبرى أنها ثلاثة ادراكات ادراك يتعلق بالمذوقات وادراك يتعلق بالمشمومات وادراك يتعلق بالملموسات فجعله الثلاثة هنا صفة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة فالادراك المتعلق بالمذوقات كادراكنا حلاوة السكر عند وضعه على اللسان وادراك المشمومات كادراكنا الرائحة الطيبة او القبيحة عند وضع ذي الرائحة كالمسك مثلا أو الجيفة قريبا من الانف وادراك الملموسات كادراكنا ليونة الجسم او نعومته عند مسه باليد اذا علمت ذلك فاعلم ان بعضهم اثبت الادراك المتعلق بالامور الثلاثة لله لكن بغير اتصال فادراك

الحوادث حرارة الجسم ونحو منه موقوفة على وضع أيديهم على الجسم وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شيء وكذا يقال فى ادراك حلاوة السكر وادراك رائحة المسك مثلا والحاصل أن ادراكنا يتوقف على اتصال و يصاحبه لذة أو ايلام وادراك المولى لا يتوقف على اتصال ولا يصاحبه لذة ولا ايلام فليس ادراكه كادراكنا وبعضهم يقول ليس له ادراك لان المولى يدرك هذه الاشياء الثلاثة وتنكشف له بعلمه لا بصفة زائدة وقيل بالوقف وهو الاصح فجملة الاقوال ثلاثة ولوجود هذا الخلاف فى الادراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يعده صفة ثامنة بخلاف السبعة المتقدمة فللاتفاق عليها ذكرها هذا حاصل كلام الشارح (قوله التى تستدعى) أى تقتضى بحسب العادة اتصالات أى بالمذوقات والمشمومات والملموسات فأنت لا تدرك حلاوة السكر مثلا الا اذا اتصل بالقوة الذائقة بأن تضعه على اللسان لان وضع على اليد فلا تدركها عادة وان جازعقلا فيجوز أن يخرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيدك أو أنفك أو بلسانك من غير اتصال (قوله لاجل الخلاف الذى فى هذه الصفة) علة لقوله لم يعد كما يشعر به قوله فلاجل ماوقع الخ و يحتمل أنه علة لقوله وانما اقتصر و يمكن أن يكون من باب التنازع ان قلت ان السمع والبصر قد وقع الخلاف فيهما فقد قيل انهما نوعان من العلم وانه يغنى عنهما فكان الاولى فى التعليل أن يقال لعدم ورود النص بهما بخلاف السمع والبصر فقد ورد النص بهما اجيب بأن المراد بقوله لوجود الخلاف فيه أى الخلاف القوى بخلاف الخلاف فى السمع والبصر فان القول برده ما للعلم قول ضعيف (قوله من غير اتصال بها) أى بالمشمومات والمذوقات والملموسات بخلاف الحادث فانه لا يدرك تلك الامور الا باتصاله بها بان يضع هذه الامور على لسانه أو على أنفه أو يضع يده عليها كما مر (قوله ولا تتكيف) أى ولا تتصف الذات العلية باللذة عند ادراكها حلاوة السكر مثلا ولا تتصف بالالم عند ادراك مرارة الصبر مثلا (قوله من اللذات) بيان لما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند ادراك المشمومات والمذوقات والملموسات (قوله ونحوهما) أى كالحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مس الجسم الحار أو البارد والحاصل أن الشخص منا اذا وضع يده على جسم حار تكيفت يده بالحرارة وهكذا وأما المولى فيدرك الحرارة والبرودة ولا يتكيف بهما (قوله بكل موجود) هذا ينافى ما تقدم وذلك لانه قد تقدم أنه على القول بثبوت صفة الادراك نقول انه يتعلق بالمذوقات والمشمومات والملموسات وما هنا يقتضى ان صفة الادراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان مشموما ومذوقا وملموسا ومسموعا أو مبصرا كان ذلك المسموع والمبصر قديما او حادثا حتى انه يدرك ذاته وصفاته بهذا الادراك وأجيب بأن هذا اشارة لطريقة ثانية والحاصل ان المسئلة ذات أقوال ثلاثة الاول أنها ادراكات ثلاثة كل واحد يتعلق بشئ خاص وقيل انه ادراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل انه ادراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى هذا القول فله تعلق صلوحى قديم وتنجيزى حادث بالنظر لذواتنا فانكشاف ذواتنا به تنجيزى حادث وصلاحيته فى الازل لانكشاف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلوحى قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أى انكشافهما به تنجيزى قديم وأما على القولين الاولين فله تعلق تنجيزى حادث وصلوحى قديم (قوله لعدم ورود السمع به) فيه أن هذه العلة تقتضى الجزم بعدم ثبوته

التى تستدعى فى حقنا بحسب العادة اتصالات لاجل الخلاف الذى فى هذه الصفة هل هى فى حقه تعالى ترجع الى العلم أم هى زائدة على العلم ويكون ادراكه تعالى لتلك الامور بادراك زائد على العلم من غير اتصال بها ولا تكيف للذات العلية بما جرت العادة ان تتكيف به ذواتنا عند هذا الادراك من اللذات والالام ونحوهما ويتعلق هذا الادراك على هذا القول فى حقه تعالى بكل موجود كسمعه جل وعز و بصره والذى اختاره بعض المحققين فى هذا الادراك الوقف لعدم ورود السمع به

لا الوقف فكان الاولى أن يقول لعدم ورود السمع به مع الاثبات للشاهد والحاصل أن المنتج للتوقف النظر لمجموع الامرين عدم وروده وثبوته فى الشاهد وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وحده كان منتجا العدم ثبوته ولو نظر لحصول ذلك الادراك فى الشاهد لقيل بثبوته لان مالم يثبت للغائب وثبت للشاهد فانه يثبت للغائب قياسا له على الشاهد (قوله لعدم ورود السمع به) اى باتصافه تعالى بالادراك فى مقام يقتضى تعلقه بمطعوم أو مشموم او ملموس وأما وصفه بالادراك فى مقام يقتضى علمه وابصاره وسمعه فقد ورد بالاتفاق قال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير (قوله على المجمع عليه) أى على ما انعقد عليه اجماع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة اذ لا ينعقد اجماع دون المعتزلة وفيه أن المعتزلة من المتكلمين ويقولون بنفى هذه السبعة المعانى بل يقولون انه قادر بذاته عالم بذاته أى من غير قدرة وعلم زائدين على ذاته الا أن يقال مراده المجمع عليه عند طائفة أهل السنة (قوله ثم سبع الخ) ثم هنا ليست لترتيب الصفات باعتبار الزمان لانها كلها قديمة بل للترتيب الاخبارى قال بعضهم الاولى أن يقال ان تأخير المعنوية عن المعانى لكونها مترتبة عليها فى التعقل اذ تعقل العالمية مثلا بعد تعقل قيام العلم بالذات وترتبها عليها فى التعقل لا يقتضى المهلة بينهما لان كلا منهما قديم وحينئذ فثم بمعنى الواو وانما عبر بها للدلالة على ترتب المعنوية على المعانى فى التعقل وأما قول بعضهم ان ثم للترتيب الرتبى لان رتبة المعنوية دون رتبة المعانى اذ رتبة المعنوية الثبوت فقط ورتبة المعانى الوجود ففيه نظر لان كون المعنوية فى رتبة الثبوت لا يقتضى أنها مفضولة تعالت صفات ربنا عن ذلك بل كل من المعانى والمعنوية حائز لكمال الشرف فلا تفاوت فى صفاته تعالى فلا يقال هذه الصفة دون هذه الصفة او هذه افضل من هذه وهذا اى عدم التفاوت باعتبار ذاتها انما تتفاوت باعتبار التعلق فيقال هذه أكثر تعلقا من هذه ولا يقال هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها لما فى ذلك من اساءة الادب ولا يصح أن يقال انه عبر بثم هنا لبعد المعنوية عن المعانى لان هذا انما يصح فى السلوب لانها عدمية والعدمى ليس بصفة حقيقة على ماقيل فهو بعيد من رتبة الوجود بخلاف الثبوت فانه قريب من الوجود وقوله ثم سبع الخ عطف على قوله قبله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات المعانى لا على ماقبله وهو قوله فمما يجب لمولانا عشرون صفة لان محل كون الصحيح أن العطف على الاول عند تكرار المعاطف مالم يكن العطف بحرف مرتب ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل ثم سبع صفات وحذف التاء هنا من العدد لان المعدود مؤنث وهو صفات اولان المعدود محذوف وعند حذفه يجوز الامران اثبات التاء وحذفها (قوله معنويه) نسبة للمعنى الذى هو واحد المعانى للقاعدة أنه اذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده كما قال ابن مالك * والواحد اذكر ناسبا للجمع فاندفع ما يقال كان الاولى للمصنف أن يقول تسمى صفات معانية لانه نسبة للمعانى وانما نسبت هذه السبعة للمعانى لكونها تابعة لها فى التعقل (قوله ملازمة الخ) الملازمة مفاعلة فيفيد كلامه أن الملازمة من الجانبين وهو كذلك لكن أنت خبير بأن المقصود افادة لزوم المعنوية للمعانى فكان الاحسن أن يقول وهى لازمة الا أن يقال انه عبر بالملازمة اشارة الى

فلاجل ماوقع فيه من هذا الخلاف تركنا عده فى صفات المعانى واقتصرنا على المجمع عليه وبالله تعالى التوفيق ص (ثم سبع صفات تسمى صفات معنويه وهى ملازمة للسبع الاولى) ش

انما سميت هذه الصفات معنوية لان الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الاولى فان اتصاف محل من المحال بكونه عالما او قادرا مثلا لا يصح الا اذا قام به العلم أو القدرة وقس على هذا فصارت السبع الاولى وهي صفات المعاني عللا لهذه اى ملزومة لها فلهذا نسبت هذه الى تلك فقيل فيها صفات معنوية ولهذا كانت هذه سبعا مثل الاولى فالياء في لفظ المعنوية ياء النسب نسبت الى المعنى والواو فيها بدل من الالف التي في المعنى ص (وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما) ش لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات المعاني رتبها على حسب ترتيب تلك فكونه تعالى قادرا الازم للصفة الاولى من صفات المعاني وهي القدرة القائمة بذاته تعالى وكونه جل وعز مريدا لازم للارادة القائمة بذاته تعالى وهكذا الى آخرها واعلم ان عدهم لهذه السبع في الصفات هو على سبيل الحقيقة ان قلنا بصفات الاحوال

أن المعنوية لازم مساو للمعاني لأنه أعم منها ثم اعلم أن التحقيق في هذه المعنوية عدم ثبوتها لان الحق نفي الاحوال واذا كان كذلك فكان الاولى للمصنف تركها كما ترك الادراك للخلاف فيه فان قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر فالجواب أن الكافر انما هو نافيها المثبت اضدادها كالنافي لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلا وأما النافي لان يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالما وهو مثبت لانكشاف الاشياء له أزلا بذاته فلا ضرر في ذلك وأما صفات المعاني فنفي زيادتها على الذات مع اثبات أحكامها الها فوجب للفسق فقط وأما نفيها مع اثبات أضدادها فهو كفر (قوله فرع الاتصاف الخ) اى فرع في التعقل لا أنها أوجدتها والا كانت علة ثم ولا قائل به والاولى أن يراد بالفرعية هنا اللزوم ويدل له التعبير بالملازمة في المتن وفي الشرح وكأنه قال لان الاتصاف بها لازم للاتصاف بالسبع الاولى (قوله فان اتصاف محل من المحال) اى ذات من الذوات (قوله لا يصح الا اذا قام به العلم الخ) اى لان الصفة انما توجب حكما لمن قامت به والحاصل أن اتصاف محل بالمعاني يوجب اتصافه بالمعنوية لان الاولى ملزومة والثانية لازمة (قوله فصارت) اى فبسبب ما قررناه صارت الخ (قوله اى ملزومة لها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم فمعنى كون المعاني عللا للمعنوية أن المعاني ملزومة للمعنوية والمعنوية لازمة لها وليس المراد بكون المعاني عللا في المعنوية أنها أوجدتها (قوله فلهذا) اى فلاجل كون المعنوية لازمة والمعاني ملزومة اولاجل تفرع الاتصاف بالمعنوية على الاتصاف بالمعاني نسبت هذه اى المعنوية الى تلك أى المعاني التي هي جمع لكن القاعدة أنه اذا أريد النسبة لجمع نسب لمفرده كما مر (قوله ولهذا) اى لاجل الملزومية المتقدمة أولاجل التفرع المذكور كانت هذه المعنوية سبعا مثل الاولى وليس معنى قوله ولهذا اى لاجل نسبتها للمعاني الذي هو أقرب مذكور (قوله نسبت الى المعنى) اى الذي هو مفرد المعاني كما هو القاعدة في النسبة للجمع (قوله والواو فيها بدل من الالف) ان قلت ان الالف في معنى بدل عن الياء بدليل قولهم في التثنية معنيان فهلا رجعت الالف لاصلها وهو الياء في النسبة بحيث يقال معنيية قلت رجوع الالف لاصلها وعدم ابدالها واوا يلزم عليه اجتماع ثلاث ياآت مع كسر أحدها وهذا موجب للثقل (قوله وهي كونه تعالى قادرا الخ) اى فالكونية المذكورة صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة فعندنا صفتان احداهما وجودية وهي القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادرا وهكذا يقال في الباقي واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له تعالى اجماعا على مذهب اهل السنة والمعتزلة وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها والخلاف انما هو في معنى قيامها بالذات العلية كما يأتي فمن قال بنفي الحال قال معنى كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة في خارج الذهن ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدما صرفا بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم اى أنها لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم (قوله رتبها) اى ترتيبا جعليا لا عقليا ولا طبيعيا فاللزوم علة في الترتيب محسن له لا موجب له (قوله على سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة على ما قابل المجاز وهي الكلمة

المستعملة

المستعملة فيما وضعت له وتطلق على نفس الامر فيقال فى الحقيقة عالم أو عالم حقيقة اى فى نفس الامر فقول الشارح على سبيل الحقيقة يصح أن يراد به كل من المعنيين والمعنى على الاول أن استعمال لفظ صفة فى المعنوية استعمال للفظ فيما وضع له لان الصفة حقيقة فى الوصف الوجودى والثبوتى على هذا القول ولا تطلق على الأمر الاعتبارى الا مجازا وكذا اطلاقها على الامر السلبى مجاز على الاصح وقيل انه حقيقة وعلى الثانى انه موافق لما فى نفس الامر (قوله ثبوتية) اى منسوبة للثبوت من نسبة الجزئيات للكلى وانما نسبت للثبوت لانها ثابتة فى خارج الذهن وهو معنى ثبوتها فى نفسها (قوله ليست بموجودة) اى فى خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها (قوله ولا معدومة) اى فى خارج الاذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا بل واسطة بين الموجود والمعدوم (قوله تقوم بموجود) اى كالذات العلية وكذواتنا ولا يعقل قيامها بثابت لانها تابعة للمعانى الموجودة وهى لا تقوم الا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل (قوله على هذا) اى على القول بثبوت الاحوال (قوله ثابتة) اى فى نفسها (قوله وأما ان قلنا بنفى الاحوال) اى مطلقا نفسية كانت أو معنوية (قوله أما هذه) اى المعنوية فعبارة اى فعبر بها عن قيام المعانى بالذات وأما الوجود فعين الذات وعلى هذا القول فالذى يجب معرفته من الصفات اثنا عشر الخمسة السلبية والمعانى السبعة وأما الكون قادرا الخ وان وجب ذلك لله ووجب علينا اعتقاده الا أنها ليست بصفات لان قيام المعانى بالذات أمر اعتبارى والاعتباريات لا تسمى صفات (قوله عن قيام تلك) اى عن قيام المعانى بالذات فكونه قادرا نفس قيام القدرة بذاته وكونه عالما نفس قيام العلم بذاته وهكذا (قوله لا أن لهذه ثبوتا فى الخارج عن الذهن) اى بحيث يقال انها قائمة بالذات وهذا لا ينافى أنها امر اعتبارى ثابت فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كالامكان والحدوث وان كان ثبوتها أضعف من ثبوت الاحوال على القول بها فالاحوال صفة قارة فى الذات بخلاف الاعتبار الثابت فى نفس الامر فانه غير قار فى الذات وهنا الأمر اعتبارى لا ثبوت له بنفسه بل انما يثبت باعتبار المعتبر فالامر الاعتبارى ينقسم قسمين قسم له تحقق فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وليس بصفة راسخة فى الذات بخلاف الكون عالما على أنه حال فانه راسخ فى الذات وقسم لا تحقق له الا فى الذهن مثال الثانى أن نعتقد الكريم بخيلا فبخله لا ثبوت له الا باعتبار المعتبر بقى شئ آخر وهو أن التعلق انما هو للمعانى وأما المعنوية على القول بثبوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق المعانى وأيضا التعلق حال والحال لا يثبت للحال (قوله ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة) اى ومن جملة ما يستحيل فى حقه تعالى وهو خبر مقدم وعشرون مبتدأ مؤخر والواو للاستئناف والسين والتاء للطلب اى ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله وينفى عنه عشرين صفة واطلاق الصفة على المستحيل مجاز لانه عدم والصفة عبارة عن المعنى القائم بالموصوف كذا قال بعضهم قال الشيخ يس وفيه نظر لان الصفة كما صرحوا به ما لا يقوم بذاته وصرحوا بأن زيدا يتصف بالعمى وان لم يكن العمى فى نفسه موجودا فى الخارج وتقدم أن القدم من صفاته تعالى وقد صرح المصنف بأنه سلبى اه وبالجملة فاطلاق

وهى صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود فتكون هذه الصفات المعنوية على هذا صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى وأما ان قلنا بنفى الاحوال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الاشعرى فالثابت من الصفات التى تقوم بالذات انما هو السبع الاولى التى هى صفات المعانى اما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا أن لهذه ثبوتا فى الخارج عن الذهن ص (ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة

الصفة على الامر العدمى قيل انه مجاز وقيل انه حقيقة قال السكاكى وجعل السين والتاء للطلب بعيد لان الطلب الذى تدل عليه السين والتاء انما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر واستعان وماهنا ليس كذلك اذ ليس المعنى ومما يطلب المكلف احالته ونفيه عن الله بل المراد ومن جملة ماطلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله والذى يظهر أن السين والتاء هنا للمطاوعة أفعل نحو اراحه فاستراح وأحاله فاستحال أى قبل الاحالة وحينئذ فالمعنى ومن جملة ما يقبل الاحالة والنفى عن الله عشرون صفة وعبر بمن التبعيضية اشارة الى عدم حصر المستحيل فيما ذكر من العشرين لان المستحيلات أضداد لما وجب له من الكمالات وكمالاته تعالى لاتتناهى فكذلك أضدادها لكن ما نصب لنا عليه دليل عقلى أو نقلى من الكمالات وهو العشرون صفة كلفنا بمعرفتها وبمعرفة أضدادها تفصيلا ومالم ينصب لنا عليه دليل عقلى ولا نقلى لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضداده تفصيلا بل اجمالا فيجب علينا أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهى وأنه يستحيل عليه أضدادها ان قلت قد ذكر المصنف أن الاضداد عشرون وأنت اذا تأملت كلامه وجدتها أكثر من عشرين لانه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذا العلم فالجواب أن أضداد الارادة كلها راجعة لشئ واحد وهو الكراهة والعلية وأضداد العلم كلها راجعة لشئ واحد وهو الجهل فصارت الاضداد عشرين بهذا الاعتبار (قوله وهى أضداد الخ) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضى القسمة آحادا اى ان كل واحد من هذه ضد واحدة من تلك (قوله مراده الخ) هذا جواب عما يقال قضية قوله وهى أضداد العشرين الاولى أن التقابل بين هذه الصفات المستحيلة و بين الصفات الاولى الواجبة كله من تقابل الضدين وليس كذلك بل منه ماهو كذلك كالتقابل بين العجز والقدرة ومنه ماهو من تقابل الشئ والاخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم فان نقيض الوجود لاوجود وهو أعم من العدم بناء على القول بالحال لان لاوجود صادق بالعدم وصادق بالثبوت وهو الحال التى هى واسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بنفى الحال فالعدم مساو لنقيض الوجود ومنه ماهو من تقابل الشئ والمساوى لنقيضه كالقدم والحدوث وحاصل الجواب أن مراد المصنف بالضد هنا الضد اللغوى وهو مطلق المنافى سواء كان وجوديا أو عدميا لا الضد الاصطلاحى وهو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله (قوله كل مناف الخ) هذا ضابط للضد اللغوى لا تعريف له فصح دخول كل فيه (قوله سواء كان وجوديا) اى موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز وكالموت فانه صفة موجودة قائمة بالميت (قوله أو عدميا) اى منسوبا للعدم من نسبة الجزئى للكلى وذلك كالعدم (قوله كل ماينافى صفة الخ) اى سواء كان ضدا لها حقيقة أو مساويا لنقيضها أو أخص منه (قوله لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها له تعالى عقلا وشرعا) المراد بالوجوب الثبوت اى لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلى والدليل الشرعى وان كان الناهض هو العقلى فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها والسمعى فى هذه الستة وقوله لما تقرر وجوبها الخ قال بعضهم لعل فيه تغليبا والا فالصفات المعنوية لم يتقرر وجوبها عقلا ولا شرعا بل هى عند الاشعرى من قبيل المعدومات لانها أمور اعتبارية عنده كما مر وقد يقال ان المصنف لم يدع

وهى أضداد العشرين الاولى) ش مراده بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف سواء كان وجوديا او عدميا فكانه يقول يستحيل فى حقه تعالى كل ماينافى صفة من الصفات الاولى لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها له تعالى عقلا وشرعا

الاتفاق على تقرر وجوبها يحتاج لما ذكر وانما ادعى مجرد تقرر الوجوب وتقرر الوجوب صادق مع الاتفاق ومع الاختلاف فالمعنى لما تقرر وجوبها وفاقا وخلافا فتدبر (قوله وقد عرفت) جملة حالية (قوله لزم) جواب لما (قوله وأنواع المنافاة الخ) لما ذكر أن المراد بالضد هنا الضد اللغوي وهو كل مناف وكانت أنواع المنافاة مما اختلف فيه المناطقة والاصوليون ذكر ما عند المناطقة فيها وما عند الاصوليين فقال وأنواع المنافاة أربعة وعبر غيره بقوله وأنواع التقابل أربعة (قوله أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين اما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فلا يخلوا اما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أولا الاول المتضايفان كالابوة والبنوة والثاني المتضادان كالبياض والسواد وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون محله قابلا للوجودي كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدم وملكة وان لم يعتبر ذلك فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد وهذا الدليل مبني على أن المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عليه كما قال العلامة السعد والحق أن مقابل العدمي قد يكون عدميا كالامتناع وأن لا امتناع والعمى وأن لا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد أقسام المقابلة على الاربعة المذكورة (قوله فكل نوع من هذه الانواع الاربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) اى ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للنقيضين وأما بالنسبة لغيرهما فيمكن ارتفاعهما فالاربعة أنواع انما تشترك في امتناع الاجتماع وان كانت تلك الانواع مختلفة في التنافي بين الطرفين شدة وضعفا وأقواها النقيضان لان تنافيهما بالذات وتنافي غيرهما بالعرض بيان ذلك أن الخير مثلا متصف بوصفين الاول كونه خيرا وهو ذاتي له والثاني كونه ليس شرا وهو عرضي والنقيض وهو لا خير ينفي الوصف الذاتي والضد وهو شر ينفي الوصف العرضي ولا شك أن ما ينفي الوصف الذاتي أقوى مما ينفي الوصف العرضي فثبت أن النقيض أقوى من الضد وأيضا منافاة الضد كالسواد مثلا للبياض ليس لذاته بل لكونه يستلزم نقيض ضده مثلا فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لا بياض ويلزم من صدق بياض صدق لا سواد فلو صدق بياض وسواد لاجتمع بياض ولا بياض وسواد ولا سواد وهو محال بداهة وكذلك يلزم في المتضايفين والعدم والملكة فاذا قيل لك ما المانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد ومن اجتماع المتضايفين كالابوة والبنوة ومن اجتماع العدم والملكة كالعمى والبصر فقل لو اجتمع الضدان او المتضايفان أو العدم والملكة للزم اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة وذلك لان كلا من الضدين مستلزم لنقيض ضده والمتضايفان كل منهما مستلزم لنقيض الآخر وكذلك العدم والملكة واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لنقيض الآخر بحسب المحل لا بحسب المفهوم وبهذا اندفع ما يقال ان الخلافين كل منهما مستلزم لنقيض الآخر فمقتضاه أنهما لا يجتمعان والا لزم اجتماع النقيضين مثلا البياض والحركة خلافان والحركة تستلزم لا سكون وهو شامل للابياض والبياض يستلزم لا سواد وهو شامل للاحركة فاذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولا بياض وحركة ولا حركة وحاصل الدفع أن الاعتراض مبني على أن المراد استلزام كل واحد لنقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد الاستلزام

وقد عرفت أن حقيقة الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه لزم أن لا يقبل جل وعز الاتصاف بما ينافي شيأ منها وأنواع المنافاة على ما تقرر في المنطق أربعة تنافي النقيضين وتنافي العدم والملكة وتنافي الضدين وتنافي المتضايفين فكل نوع من هذه الانواع الاربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين

بحسب المحل (قوله أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين القضايا يكون بين المفردات فنقيض شجر لا شجر ونقيض زيد لا زيد ونقيض زيد قائم زيد ليس بقائم اذا تقرر ذلك فقول الشارح فهما ثبوت أمر ونفيه يحتمل أن يكون تعريفا للتناقض فى المفردات وهو المناسب للمقام لان الكلام فيها ويحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقا كان فى المفردات أو القضايا بأن يقال قوله ثبوت أمر اى فى نفسه اولغيره وقوله ونفيه اى فى نفسه أو عن غيره ويكون الشارح قصد زيادة الفائدة بادراج تناقض القضايا وان كان الكلام ليس فيها او زيادة الخير فان قلت ان النقيضين المفردين ليس ثبوت الشئ ونفيه بل الشئ الذى أثبت والذى نفى كزيد لا زيد والتناقض الواقع فى القضايا ليس ثبوت المحمول للموضوع ونفى المحمول عن ذلك الموضوع كما هو ظاهر بل القضيتان اللتان أثبت فى احداهما المحمول للموضوع ونفى فى الاخرى ذلك المحمول عن ذلك الموضوع قلت فى الكلام حذف مضاف اى النقيضان هما ذا تا ثبوت أمر ونفيه فان قلت هذا التعريف بالنسبة لتناقض القضايا يصدق فيما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة فى التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان كما اذا قلت زيد يصلى وعمرو لا يصلى زيد يصلى وزيد لا يقرأ زيد يصلى عند الظهر زيد لا يصلى عند الاصفرار والحال أنهما ليسا من النقيضين اذ يصح صدقهما او كذبهما او أحدهما قلت لا نسلم ذلك لان الضمير فى قوله ونفيه يعود على الامر الثابت وهو اذا اختل شرط من الشروط لا يصدق أن المنفى هو المثبت بعينه بل غيره بالاعتبار فالمعنى ثبوت امر ونفى ذلك الامر بعينه ان قلت ان التعريف غير مانع لصدقه على العدم والملكة كما فى قولك عمى وبصر وذلك لان قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلا للملكة ام لا قلت لا نسلم صدق التعريف على العدم والملكة وذلك لان المراد بقوله ونفيه اى رفعه بأداة النفى فقولنا بصر وعمى لا يصدق عليهما ثبوت أمر ونفيه لان نفى بصر لا بصر وأما عمى فليس نفيا له وان كان مساويا لنفيه وتعريف العدم والملكة بأنه ثبوت أمر ونفيه فهو من التعريف بالملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من نفى البصر عما من شأنه البصر العمى فأطلق النفى واراد العمى فافهم كذا ذكره الشيخ الملوى (قوله كثبوت الحركة) اى كالحركة الثابتة وقوله ونفيها لو قال وكالحركة المنفية كان أولى (قوله وأما العدم والملكة) اعلم أن الملكة عبارة عن الامر الوجودى القائم بالشئ كالبصر فانه أمر وجودى قائم بالعين والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذى شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها فقول الشارح عما من شأنه ان يتصف به اى عن المحل الذى شأنه ان يتصف به وقت النفى والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمى للبصر بناء على مذهب الحكماء وعند المتكلمين العمى وصف وجودى قائم بالعين كالبصر وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين واعلم أن المعتبر فى تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلا للملكة وقت انتفائها ولا يكفى كون محل العدم قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها فانتفاء اللحية عن الكوسج أى من جاء أوان انبات لحيته ولم تنبت من قبيل عدم الملكة لانه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها بخلاف انتفاء اللحية عن الامرد كابن عشر سنين فانه ليس من قبيل عدم الملكة

اما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها وأما العدم والملكة فهما ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه ان يتصف به كالبصر والعمى مثلا فالبصر وجودى وهى الملكة

لانه ليس شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها عنه وان كان قابلا لها بحسب الشخص وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن المرأة لانها لا تقبلها بحسب الوقت والشخص وان قبلتها بحسب النوع وهو الانسان وكذا نفيهما عن الفرس لانه لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها وان قبلتها بحسب جنسها القريب وهو الحيوان وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن الشجر لانه لا يقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وان قبلها بحسب جنسه القريب له وهو جسم نام وكذا ليس منه نفى اللحية اى انتفاؤها عن الحائط لانها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع وان قبلتها بحسب جنسها وهو مطلق جسم وكذا ليس من قبيل عدم الملكة اثبات العمى للاكمه أو العقرب لان الاول انما يقبل البصر بحسب النوع والثانى انما يقبله بحسب الجنس القريب وكذا ليس منه انتفاء الحركة الارادية عن الجبل لانه انما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم (قوله لانه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر) اى بحسب الوقت وكذا لا تقبل الاتصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط وان قبلت الاتصاف به باعتبار الجنس البعيد وهو مطلق جسم (قوله عادة) اى فى العادة المستمرة والا فيجوز أن تتصف به خرقا للعادة (قوله وبهذا) أى بهذا القيد وهو قوله عما من شأنه ان يتصف به فارق هذا النوع وهو العدم والملكة النقيضين (قوله مقيد الخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين والجواب أن قوله والنقيضان لا يتقيدان بذلك اى بالشأنية المذكورة بل يتقيدان بعدمها فاظهر التباين والحاصل أن العدم والملكة ملحوظ فيه الشأنية أى كون المحل الذى نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضين ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفى يشترط فى كونه نقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت (قوله فهما المعنيان) هذا يشعر بأنه لا تضاد بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى (قوله الوجوديان) اى اللذان يمكن رؤيتهما وهذا وصف كاشف اذ الصفة المعنى لا تكون الا وجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالمعنى ما ليس ذاتا ولو كان عدميا وخرج به النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) اى بينهما الخلاف الغائى وفسره الشارح بالتنافى بأن لا يجتمعا فيشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة وفسره بعضهم بغاية التنافى كالبياض مع السواد أما البياض والصفرة فتنافيان فقط لا متضادان فالتنافى مقول بالتشكيك وهذا خارج بهذا القيد قال وهذا أصل حقيقة التضاد وان كان ما قاله الشارح مشهورا وعلى هذا فتزيد أقسام المنافاة على أربعة (قوله ولا تتوقف عقلية أحدهما) اى ولا يتوقف تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر اى تصوره وخرج بهذا القيد المتضايفان ان قلت انهما خارجان عن قوله المعنيان الوجوديان لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما والمتضايفان ليسا بهذه المثابة وحينئذ فلا حاجة للاتيان بقوله ولا يتوقف الخ لاخراج المتضايفين وأجيب بأنهما وان كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودى ما ليس عدميا اى كما يأتى فى المتضايفين ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايفين أتى بهذا القيد تحقيقا لاخراجهما كذا قرر شيخنا وذكر بعضهم أن المراد بقوله المعنيان الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين فى

والعمى نفيه عما من شأنه ان يتصف بالبصر ولهذا لا يقال فى الحائط أعمى لانه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة وبهذا فارق هذا النوع النقيضين فان كلا من النوعين وان كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن النفى فى تقابل العدم والملكة مقيد بنفى الملكة عما من شأنه ان يتصف بها وفى النقيضين لا ينقيد بذلك واما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية

الخارج فقط أو في الذهن فقط أو فيهما فلذا احتاج لاخراج المتضايفين بقوله ولا يتوقف الخ
(قوله ومثالهما البياض والسواد) اى فانهما عينيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن
اجتماعهما اى اتصاف محل واحد بهما (قوله ومرادنا بغاية الخلاف التنافي بينهما) اى فكأنه
قال الامران الوجوديان اللذان بينهما تناف بحيث لا يصح اجتماعهما والمراد باجتماعهما
اتصاف المحل الواحد بهما فان قلت ان تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثلين
فانهما أمران وجوديان بينهما تناف لانه لا يمكن اجتماعهما ويصح ارتفاعهما ولا يتوقف تعقل
أحدهما على تعقل الآخر وأجيب بأن المراد بقوله بينهما غاية الخلاف اى بينهما تناف منسوب
للخلافين فخرج المثلان لان بينهما تنافيا منسوبا للمثلين (قوله من البياض مع الحركة مثلا)
اى وكذا كل متخالفين في الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والاكل والقيام وغير ذلك
(قوله اذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض) اى فالخلافان يجوز اجتماعهما اى
اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر وأما قيامهما بمحل على أن يكون كل
منهما عين الآخر فهل يمكن ذلك ام لا فيه خلاف مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به الحلاوة
والسواد على أن تكون الحلاوة عين السواد أو لا يجوز فقال بعضهم بالمنع لما يلزم عليه من
ثبوت التضاد وعدمه لشئ واحد وذلك لان السواد من حيث كونه سوادا يضاد البياض ومن
حيث كونه حلاوة لا يضاده فلو كان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضاد له وكون
الشئ مضادا للشئ وغير مضاد له باطل بالبداهة لما فيه من اجتماع النقيضين فما أدى له باطل وقال
بعضهم يجوز ذلك عقلا وليس في ذلك اجتماع النقيضين لان شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا
مختلفة وذلك لان مضادة السواد للبياض من حيث اتصافه بالكون سوادا وعدم مضادته من
حيث اتصافه بالكون حلاوة والقول الاول وهو القول بالمنع قول المحققين وطردوا ذلك في
الحادث كما مثلنا وفي القديم فيمتنع أن تكون القدرة مثلا علما وذلك لان القدرة خاصيتها التأثير
في متعلقها والعلم خاصيته انكشاف المتعلق به فلو كانت القدرة علما لكانت بالخاصية الاولى
تضاد العجز وباعتبار الخاصية الثانية لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم أن القدرة مضادة للعجز
غير مضادة له وهذا باطل لانه اجتماع النقيضين فما أدى اليه باطل (قوله فهما الامران
الوجوديان) خرج النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) اى اللذان
بينهما تناف اى بحيث لا يمكن اجتماعهما (قوله وتتوقف الخ) خرج الضدان كالحركة
والسكون والسواد والبياض (قوله وتتوقف عقلية أحدهما) اى تعقل احدهما وتصوره
على تعقل الآخر وتصوره (قوله كالابوة) هي كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه
والبنوة كون الحيوان متولدا عن آخر من نوعه (قوله والمراد بالوجود الخ) اى انه مجاز وهو
يحتاج لقرينة ولم توجد فالاحسن أن يقال ان التعريف مبني على كلام الحكماء من أن
الاضافيات موجودة (قوله لانهما موجودان في الخارج) اى في خارج الذهن بحيث يمكن
رؤيتهما (قوله لا وجود لهما في الخارج عن الذهن) خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى أن
الامور النسبية كالاضافيات وغيرها أعراض موجودة دليل ما ذكره المحققون من أنهما
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أن الاضافيات لو كانت موجودة لكانت حالة في محل

الآخر ومثالهما البياض
والسواد ومرادنا بغاية
الخلاف التنافي بينهما
بحيث لا يصح اجتماعهما
واحترزنا بذلك من البياض
مع الحركة مثلا فانهما امران
وجوديان مختلفان في الحقيقة
لكن ليس بينهما غاية الخلاف
التي هي التنافي لصحة
اجتماعهما اذ يمكن ان يكون
المحل الواحد متحركا ابيض
واما المتضايفان فهما
الامران الوجوديان اللذان
بينهما غاية الخلاف وتتوقف
عقلية احدهما على عقلية
الآخر كالابوة والبنوة
مثلا والمراد بالوجود في
المتضايفين ان كلا منهما
ليس معناه عدم كذا لا انهما
موجودان في الخارج اذ من
المعلوم عند المحققين ان الابوة
والبنوة أمران اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج
عن الذهن

وحلولها في المحل اضافي فهو موجود فيكون حالا في محل وحلوله اضافة فيكون موجودا حالا في محل وهكذا فيلزم التسلسل في الموجودات فتعين انها اعتبارات لاقيام لها بمحل فهي ليست من جملة العالم لان العالم عبارة عن الموجودات والاحوال على القول بثبوتها وليس منه الاعتبار بقسميه واستدل من قال بوجود الاضافيات بالقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وأبوة زيد وبنوة عمرو وسواء وجد اعتبار العقل أولم يوجد فيكون ذلك وجوديا لا اعتباريا عقليا ورد بان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وهذا لايستدعي وجود الفوقية والعمى اذلا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها في شيء آخر وهو أن تعريف المتضايفين غير مانع لصدقه بالمتلازمين اللذين بينهما لزوم بين بالمعنى الاخص كالاربعة والزوجية فانه اذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر والجواب أن المتلازمين المذكورين وان كان يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر الا أنه لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما في المتضايفين والحاصل أن تعقل الزوجية تابع لتعقل الاربعة وليس متوقفا عليه بخلاف الابوة والبنوة فان تصور كل واحد منهما متوقف على تصور الآخر (قوله وأهل الاصول يجعلون أقسام المنافاة) أي الواقعة بين المعاني اذلا تنافي بين الذوات (قوله اثنين) اى انهم يردون الاقسام الاربعة عند المناطقة الى اثنين لانهم ليس عندهم ماقيه المنافاة الا اثنان لانهم يثبتون المثلين فيقولون بالتنافي بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما (قوله ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين) مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة فقد سكتوا عن ذكرهما استغناء بذكر النقيضين لقرب العدم والملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الايجاب والسلب وان اختلف بعد ذلك وليس المراد بادخالهما العدم والملكة في النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة من افراد النقيضين لتباينهما في الواقع لاختلافهما حكما وصورة لان النقيضين لايرتفعان والعدم والملكة يرتفعان وذلك لان النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن اداة السلب وان كان معناها انتفاء فالبصر ولا بصر نقيضان والعمى والبصر عدم وملكة وقوله والمتضايفين اى ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين مرادهم انهم استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة انه لاسلب فيهما وليس المراد انهم جعلوا المتضايفين من افراد الضدين لتباينهما لان الضدين امران وجوديان لايتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر والمتضايفان امران اعتباريان يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر كذا قرره شيخنا تبعا لبعضهم وانت خبير بأن اسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل وذكر بعضهم أن مراد الشارح بقوله ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين اى يجعلونهما من افراد النقيضين ويطلق عليهما النقيضان في اصطلاحهم فيعرفون النقيضين بتعريف عام بحيث يشملهما فهو اصطلاح مخالف لبعض الاقسام اربعة وقد وقع في كلامهم ان السلب والايجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة وكذا قوله ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين اى انهم يجعلون المتضايفين من افراد الضدين ويعرفون الضدين بأمر عام يشملهما كان يقال مثلا الضدان أمران وجوديان متقابلان ليس أحدهما

واهل الاصول يجعلون اقسام المنافاة اثنين فقط تنافي الضدين وتنافي النقيضين ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين

سلباللآخرسواء توقف تعقل احدهما على تعقل الآخرام لافهو اصطلاح مخالف لمن جعل الاقسام اربعة (قوله ولهذا يقولون الخ) الاشارة راجعة لجعلهم العدم والملكة داخلين فى النقيضين والمتضايفين فى الضدين أى ولاجل هذا الدخول يقولون ان المعلومات اى الامور التى تتعقل وتعلم منحصرة فى اربعة ولم يقولوا منحصرة فى ستة (قوله المثلين) امابدل من أقسام اومن أربعة وعلى كل فهو مجرورامابالمضاف على الاول اوبحرف الجر على الثانى على الصحيح ويحتمل أنه منصوب بفعل محذوف تقديره أعنى فهو بدل مقطوع والبدل يقطع كما صرح به ابن هشام (قوله لان المعلومين) اى من المعانى لامن الذوات (قوله ان امكن اجتماعهما) اى كالبياض والحركة والعلم والقدرة (قوله فان لم يمكن مع ذلك) اى مع عدم امكان اجتماعهما (قوله وان أمكن مع ذلك) اى مع عدم امكان اجتماعهما (قوله نخرج من هذا أن القسم الاول الخ) أورد عليه انه لم يخرج منه ان الخلافين يرتفعان لانه لم يتعرض لارتفاعهما فيه وانما تعرض فيه لعدم اجتماعهما الا ان يقال قوله وهما يجتمعان و يرتفعان الخ كلام مستأنف (قوله كالكلام والقعود) اى فانهما يرتفعان اذا كان المحل قائما كا (قوله والثانى النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان) قد تقرر أن العدم والملكة داخلان عندهم فى النقيضين فاقتضى انهما لايجتمعان ولا يرتفعان اى لايصدقان ولا يكذبان وهذا مشكل لانهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فان الشخص المعدوم لايصدق عليه العمى ولا البصر فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين فى النقيضين وحاصل الجواب ما تقدم أن المراد بدخولهما تحت النقيضين الاستغناء بذكر النقيضين وتعريفهما عن ذكر العدم والملكة وتعريفهما بتعريف خاص لان العدم والملكة والنقيضين اشتركا فى أن كلا منهما ثبوت أمر ونفيه وان اختلفا فى شئ آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهى أنهما يكذبان لعدم الموضوع فرجعت المخالفة فى عدها أربعة او اثنين لامر لفظى لاطائل تحته بل مضر لايهامه خلاف المقصود والحاصل أن كلا من المناطقة والاصوليين معترف بثبوت العدم والملكة فى نفس الامر وانما الخلاف بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونهما بتعريف خاص والاصوليين يستغنون بتعريف النقيضين لقربهما (قوله والثالث الضدان لايجتمعان وقد يرتفعان) كان عليه أن يزيد مع اختلافهما فى الحقيقة لاجل اخراج المثلين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله لعدم محلهما) انما قيد ارتفاعهما بعدم محلهما لانه لاواسطة بين الحركة والسكون اذ لايخلوا الجرم عنهما مادام موجودا والضدان اذا كان لاواسطة بينهما فان ارتفاعهما انما يكون بعدم محلهما وأما اذا كان هنالك واسطة بين الضدين كالبياض والسواد فانهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا بالوسايط كالحمرة والصفرة (قوله والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما فى الحقيقة لاجل اخراج الضدين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله واحتج بعض أصحابنا) فيه اشارة الى خلاف المعتزلة القائلين باجتماع المثلين والحاصل ان أهل السنة يقولون المثلان لايجتمعان واحتجوا بما ذكر الشارح وقالت المعتزلة المثلان يجتمعان وتمسكوا بأن شدة السواد الجسم من اجتماع سوادين فأكثر فالثوب المصبوغ يزداد سوادا

ولهذا يقولون المعلومات منحصرة فى اربعة اقسام المثلين والضدين والخلافين والنقيضين لان المعلومين ان أمكن اجتماعهما فهما الخلافان والافان لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان وان امكن مع ذلك ارتفاعهما فاما أن يختلفا فى الحقيقة أم لا الاول الضدان والثانى المثلان فخرج من هذا أن القسم الاول من هذه الاقسام الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقعود لزيد والثانى النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان كوجود زيد وعدمه والثالث الضدان لايجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فانهما لايجتمعان وقد يرتفعان لعدم محلهما الذى هو الجرم والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والبياض واحتج أصحابنا على ان المثلين لايجتمعان

باعادته للقدر وماذاك الا باجتماع المثلين وهما السوادان ورد بأن الثوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحدا بعد واحد لا أنها مجتمعة فالسواد الاول ذهب وخلفه سواد أقوى منه (قوله بأن المحل لو قبل المثلين الخ) حاصله قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية منه وتقريره لو قبل المحل المثلين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول المحل للضدين باطل فبطل المقدم ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها ولما كانت الملازمة فى الشرطية خفية بينها بقوله فان القابل (قوله فان القابل للشئ الخ) حاصله أن الجرم اذا قبل البياض القائم به فاما أن يقوم به ذلك البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أو ضده كسواد او حمرة والثلاثة لا تجتمع ولا اثنان منها بل متى حل واحد منها لم يحل غيره (قوله فيخلفه ضده) اى فيخلف ذلك المثل المنتفى ضده وقد يقال هذا فى حيز المنع لانه يجوز أن يخلو المحل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده لان وجود المثل الثانى مانع من وجود المثل والضد لشغله المحل على أن ذلك الضد الذى خلف المثل المنتفى ضد لذلك المثل المنتفى لا ضد للمثل الباقى فلم يلزم اجتماع الضدين قال الشيخ الملوى وهذا ممنوع للقاعدة المقررة أن المحل اذا قبل عرضا ما فلا يخلو من القبول له أو مثله أو ضده وحينئذ فعلى تقدير لو قبل المحل مثلين وانتفى أحد المثلين عن المحل قبل المحل ضد ذلك المنتفى للقاعدة ولا معنى لقبوله ذلك الا جواز اتصافه به فيلزم اجتماع الضدين اذ ضد أحد المثلين ضد للا خر اه بدق التعريف عليه واعلم أنه على القول باتحاد علم الحادث وان تعدد متعلقه لا يرد اشكال وهذا القول اعتمده اللقانى والذى اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم وعليه فيقال ان تلك العلوم القائمة بالقلب ليست متماثلة بل هى متخالفة سواء تماثل متعلقها كالعلم ببياضين أو اختلف كالعلم بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لا من اجتماع الامثال كذا ذكر بعضهم وذكر الشيخ الملوى أنه على القول بتعدد العلم بتعدد المعلوم لابد من القول باجتماع المثلين او القول بأن كل علم قام بجوهر فرد لا أنها مجتمعة فى جوهر واحد (قوله وهى العدم والحدوث الخ) اعلم أن ما كان من الصفات الواجبة دليله عقلى كان ضده من المستحيلات دليله عقلى وما كان من الصفات الواجبة دليله سمعى فضده من المستحيلات دليله كذلك (قوله ثم ما ينافى الخ) ثم هنا لمجرد الترتيب (قوله فالعدم نقيض الصفة الاولى وهى الوجود) فيه أن العدم أخص من نقيض الوجود لان نقيض الوجود لا وجود وهو يصدق بالعدم وبالثبوت هذا على القول بثبوت الاحوال وأما على القول بنفيها فالعدم مساو لنقيض الوجود والحاصل أن العدم ليس نقيضا للوجود بل اما مساو لنقيضه او أخص منه وأجيب بان المراد بقوله نقيض الصفة الاولى اى مناف لها وكذا يقال فى قوله والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطرو العدم نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء لان الحدوث ليس نقيضا للقدم بل أخص من نقيضه لان نقيض القدم لا قدم وهو يصدق بالحدوث اى الوجود بعد عدم وبالاعدام الازلية ولان طرو العدم مساو لنقيض البقاء وهو لا بقاء (قوله واستحالة العدم الخ) القصد من هذا الكلام الدلالة على أن عطف الحدوث وطرو العدم على العدم ليس من عطف المباين وكذلك عطف القدم والبقاء على الوجود بل اما من عطف الخاص على العام أو من عطف اللازم على الملزوم ولاجل ان القصد ما ذكر عبر الشارح بالفاء المؤذنة بالسببية

بأن المحل لو قبل المثلين للزم أن يقبل الضدين فان القابل للشئ لا يخلو عنه أو عن مثله او ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود احدهما فى المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال ص (وهى العدم والحدوث وطرو العدم) ش اعلم انه رتب هذه العشرين المستحيلة على حسب ترتيب العشرين الواجبة فذكر ما ينافى الصفة الاولى ثم ما ينافى الثانية وهكذا على ذلك الترتيب الى آخرها فالعدم نقيض الصفة الاولى وهى الوجود والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطرو العدم ويسمى الفناء وهو نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء واستحالة العدم عليه تعالى

بقوله فيما يأتي فعطف الخ (قوله تستلزم استحالة الصفتين) وجهه ان طرو العدم عبارة عن العدم الطارئ وهو جزء من مطلق العدم وكذا الحدوث الذى هو الوجود بعد عدم جزء من جزئيات مطلق العدم باعتبار أن العدم لازم له اى للحدوث ومن المعلوم أنه اذا انتفى الكلى انتفت جزئياته (قوله لم يتصور) اى العدم أى لم يصدق العقل بحصول العدم سابقا ولا لاحقا والاولى حذف هذا لانه لا حاجة له وكان يقول لان نفى العدم المطلق يلزمه نفى جزئياته التى هى اعدام مقيدة (قوله وبهذا) اى بما تقدم من بيان استلزام استحالة العدم لاستحالة الصفتين الاخيرتين تعرف الخ وذلك أن استحالة العدم وامتناعه مساوية لوجوب الوجود اذ كل ما وجب وجوده استحال عدمه وبالعكس لان الحق نفى الحال والواسطة كما أن استحالة الصفتين الاخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء واذا ثبت التساوى بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوى فى بيان اللزوم فصار كل واحد يستلزم ما عطف عليه واستحالة العدم تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء (قوله أن وجوب الوجود الخ) اى لان الوجود اذا كان واجبا أى لا يقبل الانتفاء بحال اى لا سابقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لان القدم نفى العدم السابق والبقاء نفى العدم اللاحق (قوله فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام او اللازم على الملزوم) فيه بحث من وجوه اولها أن مقتضى قوله سابقا واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الاخيرتين عليه وقوله بعده وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له يستلزم وجوب القدم والبقاء أن الملتفت له فى العطف اللزوم لا العموم والخصوص ثانيها أن كلامه حيث جعل الوجود عاما يقتضى انه كلى له جزئيات من جملتها القدم والبقاء وهو لا يصح لانهما سلبيان والوجود غير سلبى لانه اما عين الذات أو حال واجبة للذات وكيف يصح أن يكون السلبى من افراد الوجودى ثالثها أن مقتضى كونه من عطف اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام لان اللازم اما مساو للملزوم او أعم منه والمطابق لذلك أن يجعل من عطف العام على الخاص لا من عطف الخاص على العام وأجيب بأن مراد الشارح بقوله فعطف القدم والبقاء أى باعتبار وصفهما بالوجوب وقوله على الوجود أى بهذا الاعتبار وقوله من عطف الخاص على العام مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لا ما كان جزئيا ومراده بالعام ما كان متحملا لفردين لا ما كان كليا ولا شك أن وجوب الوجود وهو عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا متحمل لفردين القدم والبقاء وكل منهما تحمل لفرد واحد بيان ذلك أن وجوب الوجود فى قوة قضية كلية قائلة لا ينتفى وجوده بحال والقدم فى قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق والبقاء كذلك فى قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق وهما من افراد الكلية الاولى لان لا ينتفى وجوده بحال صادق على لا عدم سابق وعلى لا عدم لاحق ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فقول الشارح من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم أو للتخيير أى انك مخير ان شئت جعلت العطف من عطف الخاص على العام نظرا لقلة افراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم نظرا الى أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لدخولها فى الكلية وقلة افرادها وبين كونها

تستلزم استحالة الصفتين الاخيرتين عليه جل وعز وهما الحدوث وطرو العدم لان العدم اذا كان مستحيلا فى حقه تعالى لم يتصور لا سابقا ولا لاحقا وبهذا تعرف ان وجوب الوجود له جل وعز يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم

لازمة لها لاستلزام الكلية للجزئية (قوله كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا) تشبيه في مجموع الامرين أعني كونه عطف خاص على عام او لازم على ملزوم وقوله كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم أي باعتبار وصف الجسم بالاستحالة كما يشير الى ذلك كلام الشارح في حله وبيان ذلك أن استحالة العدم في قوة قضية كلية قائلة لا عدم يجوز في حقه تعالى بحال لا سابقا ولا لاحقا والحدوث في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق عليه وطرو العدم في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق له وهما من افراد الاولى ومن المعلوم أنه يلزم من صدق النفي في القضية الكلية صدقه في الجزئية التي هي من افرادها فان شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظرا لقلة افراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم لانه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية ولا منافاة بين كون الشئ خاصا وبين كونه لازما لان عطف الجزئية يجتمع فيه البابان لان كونها خاصة باعتبار قلة افرادها ودخولها في الكلية وكونها لازمة باعتبار استلزام الكلي للجزئي واعلم أن طرو العدم ظاهر فيه الخصوص لانه من افراد مطلق العدم وأما الحدوث فخصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم ان فسر بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم واما لو فسر بما قاله بعضهم من أنه العدم السابق على الوجود فالخصوص فيه حينئذ ظاهر (قوله لخفاء اللوازم) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على الملزوم (قوله وعسر ادخال الخ) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام (قوله وخطر الجهل في هذا العلم عظيم) الخطر بفتح الخاء والطاء في الاصل الاشراف على الهلاك والمراد هنا بخطر الجهل المشقة المترتبة عليه وانما قال في هذا العلم للاشارة الى أن الجهل بسائر العلوم الشرعية كالفقه دون الجهل بعلم العقائد اذ غايته أن يكون عاصيا بجهل ما يجب عليه علمه بخلاف الجهل بما يجب لله وما يستحيل عليه فانه كفر ولذا وصف الخطر في هذا العلم بالعظم (قوله والاحتياط) بالرفع عطف على الاعتناء وبالجر عطف على مزيد أو على الايضاح (قوله بيواقيت الايمان) من اضافة المشبه به للمشبه أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الايمان الكامل واثبات التحلي ترشيح (قوله سواء الطريق) أي الطريق السواء أي المستقيم والمراد به الدين الحق (قوله والمماثلة للحوادث) هو مساو لنقيض المخالفة للحوادث فالتقابل بينهما من تقابل الشئ والمساوي لنقيضه لان نقيض مخالفة لا مخالفة ويساويه المماثلة فلا يجتمعان ولا يرتفعان وقال للحوادث ولم يقل للممكنات التي هي أعم لانه لا يتوهم مماثلته تعالى للمعدوم الداخل تحت الممكن لانه تقدم أن من جملة صفاته تعالى الواجبة له الوجود ولابد للمتماثلين من الاشتراك في جميع الصفات فاذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما انتفت المماثلة ثم لا يخفى أن المصنف ذكر فيما تقدم في الواجبات أن المخالفة للحوادث ان لا يماثل شيأ منها في الذات ولا في الصفات ولا في الافعال فالمماثلة المستحيلة على هذا التفصيل اما في الذات واما في الصفات واما في الافعال فأشار للمماثلة في الذات بقوله بأن يكون جرما أو يكون عرضا او يكون في جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر أو الكبر وأشار لمماثلته تعالى للحوادث في الصفات بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وأشار لمماثلته تعالى للحوادث في الافعال بقوله أو يتصف بالاغراض في الافعال والاحكام فأنواع المماثلة عشرة

كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا وانما لم يكتف بالاول في الموضعين لان المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل لانه لو استغنى فيها بالعام عن الخاص وبالملزوم عن اللازم لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير منها لخفاء اللوازم وعسر ادخال الجزئيات تحت كلياتها وخطر الجهل في هذا العلم عظيم فينبغي الاعتناء فيه بمزيد الايضاح على قدر الامكان والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الايمان والله سبحانه التوفيق وهو الهادي من يشاء بمحض فضله الى سواء الطريق ص (والمماثلة للحوادث

بأن يكون جرما أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون فى جهة للجرم أوله هو جهة

واذا علمت هذا تعلم أن الاولى للمصنف أن يقدم قوله او يتصف بالصغر أو الكبر قبل قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث لان قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر من جملة ما تحصل به المماثلة فى الذات وأما قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث فهو اشارة لمماثلة الحوادث فى الصفات (قوله بأن يكون جرما الخ) لما كانت الحوادث منحصرة فى الاجرام والاعراض انحصرت مماثلة ذاته للحوادث فى مماثلتهما فلذا قال بأن يكون جرما أو عرضا أى وتحصل المماثلة للحوادث فى الذات بسبب كونه جرما وبسبب كونه عرضا الخ فذكر المصنف أولا استحالة مماثلته لواحد منهما ثم ذكر لوازمهما لينبه على استحالتها كما استحالت الجرمية والعرضية هذا وكان الاولى حذف قوله أو يكون عرضا لان الكلام فى استحالة مماثلة ذاته تعالى لذوات الحوادث المشاركة لذاته تعالى فى أن كلا قائم بنفسه تأمل (قوله أى تأخذ الخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التى لا يعقل بدونها وهو التحيز فهو تفسير باللازم و يقع فى كلام اهل هذا الفن الفاظ ثلاثة التحيز والمتحيز والحيز فالمتحيز الجرم والتحيز اخذه قدر ذاته من الفراغ والحيز هو القدر الذى أخذه الجرم من الفراغ وانما عبر بالجرم دون الجسم والجوهر لانه أعم منهما اذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ سواء كان مركبا أولا والجوهر هو الذى لم يتركب بأن بلغ فى الدقة الى حد لا يقبل معه القسمة عقلا والجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر فلو قال بأن يكون جسما لاقتضى أن مماثلته للحوادث انما تكون بكونه مركبا فلو كان جوهرا فردا لا يكون مماثلا ولو قال بأن يكون جوهرا لاقتضى أنه انما يكون مماثلا بسبب كونه جوهرا فلو كان مركبا لا يكون مماثلا فعبر بالجرم الصادق بكل منهما (قوله من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لقدرا أى تأخذ من الفراغ قدرا أو تأخذ قدرا كائنا من الفراغ فذات الله ليست كذوات الحوادث تأخذ قدرا من الفراغ ولا يعلم الله الا الله (قوله يقوم بالجرم) على حذف اى التفسيرية لان هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه لان من صفات نفسه أن يقوم بمحل و يستحيل قيامه بنفسه فجملة يقوم بالجرم جارية مجرى التفسير للعرض وليست نعتا للعرض بناء على القاعدة النحوية من أن الجمل بعد النكرات صفات لان الصفات قيود للموصوفات فى الاصل فتوهم أن هناك عرضا لا يقوم بالجرم وليس كذلك وانما عبر بالعرض لانه أخص من الصفة فكل عرض صفة ولا عكس بدليل انه يقال صفات الله لا أعراضه فالعرض لا يكون الا حادثا والصفة قد تكون حادثة اذا كانت لحادث وقد تكون قديمة اذا كانت لقديم (قوله او يكون فى جهة للجرم) بأن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا او شماله أو فوقه او تحته أو أمامه او خلفه لان الحلول فى الجهات لا يعلم الا للجرم فلما ذكر استحالة الجرمية عليه تعالى ذكر استحالة لوازمها بقوله أو يكون الخ (قوله أوله هو جهة) اتى بضمير الفصل لئلا يتوهم ان ضمير له للجرم وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالى جهة بأن يكون له يمين او شمال أو فوق او تحت او خلف أو امام لان الجهات الست من عوارض الجسم ففوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل و يمين وشمال من عوارض الجنب الايمن والايسر وأمام وخلف من عوارض عضوا البطن والظهر ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه ان يتصف بهذه الاعضاء و لوازمها قال فى شرح الوسطى وعندنا جرم ليس فى جهة ولا له جهة وهو كرة العالم اذ

لو كانت كذلك لزم عدم تناهي الاجرام ولزم التسلسل وهما محالان وجرم ليس له جهة وهو في جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم في جهة وله هو جهة وهو الانسان فعلم من هذا أن الجهات خاصة بمن يعقل فاذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان ذلك بالنظر للعاقل فاذا قيل يمين المحراب أو شماله فباعتبار المصلى فيه واذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف في محلها اذا علمت هذا تعلم أن قوله أوله هو جهة عطف على ما قبله من عطف الخاص على العام اذ كل من له جهة من الاجرام فهو في جهة لغيره وليس كل من هو في جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل (قوله أو يتقيد بمكان) بأن يحل فيه على الدوام وكذا يستحيل عليه الحلول في المكان لا على الدوام بأن يكون فوق العرش أو في السماء والمكان عند اهل السنة كما تقدم الفراغ الذى يحل فيه الجرم فهو موهوم وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذى يماسه الجسم فان اراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند اهل السنة فيستغنى عنه بقوله سابقا تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ سواء تقيد به أم لا فالاولى ان يراد به السطح الذى يماسه الجسم (قوله أو زمان) وذلك لان المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما الا ما كان حادثا والمولى قديم وكيف يتقيد القديم بالحادث والتقيد بالزمان بأن يكون وجوده مقارنا للزمان واعلم أن التقيد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض كالجهة فانها انما تكون للجرم دون العرض وأما التقيد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض والزمان عند المتكلمين اقتران متجدد موهوم بمتجدد معلوم كقولك سيجيء زيد عند طلوع الشمس فمجيء زيد موهوم وطلوع الشمس معلوم واقترانهما هو الزمان فهو نسبة بين متناسبين والمتناسبان حادثان والنسبة التى بينهما التى هى الزمن حادثة كذلك بمعنى متجددة بعد عدم (قوله او تتصف ذاته العلية بالحوادث) اى لان اتصافه بها يقتضى حدوثه لان من اتصف بالحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها حادث مثلها فلا يتصف بحركة ولا سكون ولا بياض ولا سواد ولا بقدرة حادثة أو ارادة حادثة ونحوهما (قوله او يتصف بالصغر) بمعنى قلة الاجزاء والكبر كثرتها فليس المولى قليل الاجزاء كالآدمى الصغير ولا كثير الاجزاء كالآدمى الطويل العريض وأما استحالة اتصافه بطول العمر وقصره فتؤخذ استحالتهما من استحالة تقيده بالزمان وانما استحال اتصافه بالصغر والكبر لانه لو اتصف بهما لكان جرما لكن التالى باطل (قوله او يتصف بالاغراض فى الافعال) اى كايجاد العالم ورزقه والاحكام جمع حكم كايجاب الصلاة فالاحكام مباينة للافعال والاغراض جمع غرض وهى المصلحة الباعثة على حكم أو فعل وانما استحال عليه أن يكون فعله أو حكمه لغرض لان المصلحة ان كانت ترجع اليه لزم اتصافه بالحوادث اذ لا تحصل له المصلحة الا بعد الفعل أو الحكم الحادثين وقد مر استحالة اتصافه بالحوادث وان كانت المصلحة ترجع لخلقه لزم احتياجه فى ايصال المنفعة لخلقه الى واسطة واحتياجه باطل (قوله وهى) أى صفات النفس وقوله التى لا تتقرر اى الصفات التى لا تتقرر حقيقة الذات أى ماهيتها بدونها ومراده التقرر ذهنا بمعنى التعقل والتقرر خارجا بمعنى التحقق فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تتحقق فى الخارج بدونها فزيد مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية ولا توجد فى الخارج بدونهما واورد على هذا التعريف أنه صادق على اللازم الذهنى كالزوجية بالنسبة للاربعة فان الاربعة لا تتقرر

او يتقيد بمكان او زمان او تتصف ذاته العلية بالحوادث او يتصف بالصغر والكبر او يتصف بالاغراض فى الافعال والاحكام حقيقة) ش المثلان هما الامران المتساويان فى جميع صفات النفس وهى التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها فالمتساويان فى بعض صفات النفس أو فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا بمثلين فزيد مثلا انما يماثله من سواه فى جميع صفاته النفسية

ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للاربعة وأجيب بأن المراد بقوله الصفة التي لا تتقرر الذات بدونها اى الصفة الذاتية التي لا تتقرر الخ لكونها جزأ من حقيقة الموصوف فخرجت الزوجية فانها وان توقف تقرر الاربعة عليها لكنها ليست جزأ من حقيقتها وانما هي خارجة عنها أعم منها ثم ان ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفسية هي الحال الغير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها فان هذا يقتضى أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والامكان وكون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للاعراض الخ والتحقيق ما سبق كما في المقاصد (قوله وهي كونه حيوانا) فيه تسمح والاولى وهي الحيوان أعنى الجسم النامى (قوله أى مفكرة بالقوة) اى القابلة للتفكر والتأمل بالقوة العاقلة لا المتفكرة بالفعل ودفع بهذا التفسير ما يتوهم من أن المراد بالنطق النطق باللسان (قوله وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات) أى الخارجة عن الذات وان كانت لازمة لها واعلم ان ما ذكره من ان المماثل لزيد هو من ساواه في الحيوانية والناطقية التي هي جميع أوصافه الذاتية وان حقيقة الانسان والفرس متغايران لعدم تساويهما في جميع الذاتيات انما يأتى على مذهب الفلاسفة والمناطقة من ان حقيقة كل نوع مخالفة لحقيقة غيره من الانواع لاختلافها بالفصول واما المتكلمون فالاجسام كلها عندهم متماثلة في الماهية وانها كلها مركبة من جواهر فردة لا تختلف الا بالعوارض كالحيوانية والناطقية فهي عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا فرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسخ الانسان قردا ونحوه والا لا يجوز تبدل الحقائق واختلال الاجناس كان يصير الجوهر عرضا والعرض جوهرا أو الحركة سكونا أو اللون طعما ونحو ذلك (قوله منحصر في الاجرام والاعراض) ما مشى عليه من حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة واثبت الفلاسفة والغزالى قسما آخر غير الاجرام والاعراض ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز وسموه بالمجردات لتجردها عن المادة وعن الجرمية والعرضية وذلك كالعقول العشرة والنفوس التي هي الارواح وكالملائكة على ما قال الغزالى (قوله وهي) أى الاعراض المعانى ان أراد بها ما قابل الذات بدليل قوله التي تقوم بالاجرام فيشمل الاحوال كالمعنوية على القول بثبوت الاحوال لكن فيه أن الاحوال لا يقال لها اعراض حقيقة لان حقيقة العرض الوصف الوجودى القائم بموجود الا أن يقال انه تفسير مراد وان أراد المعانى اصطلاحا وهي الاوصاف الوجودية التي يمكن رؤيتها فلا يشملها والحاصل أنه على القول بثبوت الاحوال فالاحوال من جملة العالم واما على القول بنفيها فالعالم الاجرام والصفات الوجودية فقط وعلى كل فالامور الاعتبارية ليست من العالم (قوله ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز الخ) جعله التحيز صفة نفسية للجرم انما يظهر على ما تقدم له سابقا من أن الصفة النفسية هي الحال الغير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها لا على ما ذكره هنا من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في حقيقة الشئ وكذا يقال في قبول الجرم للاعراض وما بعده (قوله واجتماع وافتراق) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباريان ففي عدهما من الاعراض نظر (قوله

وهي كونه حيوانا ذا نفس ناطقة اى مفكرة بالقوة اما ما سواه في بعضها كالفرس الذى ساواه في مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات كالبياض الذى ساواه في الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك فليس أيضا مثلا له فاذا عرفت حقيقة المثلين فاعلم ان العالم كله منحصر في الاجرام والاعراض وهي المعانى التي تقوم بالاجرام ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز أى أخذه قدرا من الفراغ بحيث يجوز ان يسكن في ذلك القدر أو يتحرك عنه ومن صفات نفسه قبوله للاعراض أى للصفات الحادثة من حركة وسكون واجتماع وافتراق وألوان

واغراض)

واغراض) بالغين المعجمة لا بالمهملة جمع غرض بفتح الراء والا كان تبيينا للشئ بنفسه لان قوله من حركة وسكون وما عطف عليه تبيين للاعراض اللهم الا أن يقال انه بالعين المهملة جمع عرض بسكون الراء وهو ما قابل الطول (قوله ونحو ذلك) أى كالصغر والكبر وكالمقدار من طول وعرض وعمق وكالشم والذوق واللمس (قوله التخصيص ببعض الجهات وببعض الامكنة) أى ان من لوازم الجرم كون المولى يخصصه ببعض جهات الشئ وببعض أمكنة يحل فيها فقوله ومن صفاته النفسية اى من لوازمه وان كان التخصيص قائما بغيره وليس المراد أن التخصيص المذكور من صفاته القائمة به لان كون المولى يخصصه ليس قائما به الا ان يقال المراد بتخصيصه كونه مخصصا بما ذكر فالتخصيص مصدر المبنى للمفعول ثم ان كون التخصيص ببعض الجهات وببعض الامكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظر اذ لو كان كذلك لزم تساوى الاجرام فى ذلك لتحقق المماثلة بينها وذلك لا يصح لان كرة العالم من جملة الاجرام وليست فى جهة ولا مكان والا لزم التسلسل وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أى ليست من لوازمه وهذا البحث بعينه يجرى فى التحيز فتأمل * واعلم ان المكان على مذهب المتكلمين قد يتحد مع الجهة ذاتا ويختلفان اعتبارا فاذا حلت فى فراغ عن يمين زيد فذلك الفراغ من حيث حلولك فيه مكان ومن حيث كونه عن يمين زيد جهة لزيد وما قلناه من أن كرة العالم ليست فى مكان بناء على أن المكان هو الفراغ أما على أن المكان عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم فى مكان لان كل جزء مكان لما يليه والبعض مكان للبعض واذا كان كل جزء مكانا كان المجموع فى مكان كذا قيل ويرد عليه الجزء الاسفل (قوله قيامه بالجرم) أى فهو أمر لازم لكل عرض فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك (قوله ومن صفات نفسه وجوب العدم الخ) أى فالبياض القائم بيد زيد مثلا من لوازمه أنه بمجرد ايجاد الله له ينعدم بنفسه بدون معدم وقدرة المولى انما تؤثر فى وجوده وأما عدمه فمن لوازمه فلا يحتاج لتعلق القدرة به هذا ما مشى عليه الشارح وهو مذهب الاشعرى ومن تبعه واستدلوا على امتناع بقاء الاعراض بأن البقاء صفة لذات الباقى فلو بقى العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ورد بأن البقاء ليس عرضا لان العرض هو الوصف الوجودى والبقاء وصف سلبى فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض والحق ان العرض ما عدا الاصوات يبقى زمانين وان البياض القائم بالجرم فى هذا الزمن هو البياض الذى كان قائما به فى الزمن الماضى بعينه وان اعدام العرض بالقدرة فهى تؤثر فى وجوده وعدمه واحتج القائلون بجواز بقاء الاعراض بأنها وجدت فى الزمان الاول بعد عدمها فهى ممكنة والامكان ليس من عوارض الماهية والا جاز انقلاب الممكن ممتنعا وهو باطل بل هو من لوازمها فتكون ممكنة أبدا فيجوز وجودها فى جميع الازمنة (بقى شئ آخر) وهو أن جعل وجوب العدم له صفة نفسية فيه نظر لان الوصف النفسى ثبوتى وعدم البقاء سلبى ويمكن أن يجاب بأن الشارح تسامح باطلاق صفة النفس على الحكم واللازم فكأنه قال ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العدم له الخ (قوله لوجوده) أى فى الزمن الثانى بالنسبة لوجوده (قوله بحيث لا يبقى أصلا) أى بجميع أنواعه وقيل يبقى بجميع أنواعه وقيل تبقى الالوان والطعوم والروائح

واغراض ونحو ذلك ومن صفات نفسه التخصيص ببعض الجهات وببعض الامكنة وهذه الصفات كلها مستحيلة على مولانا جل وعز فيلزم ان لا يكون تعالى جرما وأما العرض فمن صفة نفسه قيامه بالجرم ومن صفات نفسه وجوب العدم له فى الزمان الثانى لوجوده بحيث لا يبقى اصلا

وقيل بالوقف قاله يس (قوله وعبارة لا يبقى أصلا الخ) من هنا القوله ثلاثة أزمنة ساقط من النسخ فهو حاشية ألحقها بعض الكتبة بالاصل (قوله وهذا) اى ماذكر من القيام بالجرم ووجوب الانعدام بمجرد الوجود (قوله لانه تعالى يجب قيامه الخ) الاولى ولانه لان هذا اشارة الى دليل ثان على انه ليس بعرض وهو من الشكل الثاني وهو البارئ لا يقبل العدم والعرض يقبل العدم ينتج المولى ليس بعرض ولما كانت الصغرى نظرية استدل عليها بقوله لانه تعالى يجب قيامه بنفسه حالة كون ذلك آتيا على التفسير الذى قد عرفته وهو استغناؤه غنى مطلقا فكأنه قال لانه تعالى يجب استغناؤه غنى مطلقا ويجب له القدم والبقاء (قوله وبالجملة الخ) لما أثبت انه تعالى ليس بجرم على حدته وأثبت انه ليس بعرض على حدته أشار لدليل ثان على انه تعالى ليس بجرم ولا عرض وحاصله أن الجرم والعرض يلزمهما الافتقار والمولى يلزمه الغنى المطلق فقد تنافت اللوازم وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فتركب قياسا من الشكل الثاني وتقول البارى يجب له الغنى المطلق ولا شئ من الاجرام والاعراض يجب له الغنى المطلق ينتج البارى سبحانه وتعالى ليس بجرم ولا عرض (قوله فكل ماسوى الخ) ليست الصفات الذاتية من السوى لانها ليست عينا ولا غيرا فلا تدخل فيه هنا ولا فى قوله مباينا لكل ماسواه ولا فى الغير فى قوله أو غيرهما (قوله أو غيرهما) أى وهو المجردات وهى عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم حتى تكون حالة فى فراغ ولا عرض حتى تكون قائمة بغيرها وهذا القسم أثبته بعضهم وجعل منه الارواح والملائكة كما مر فقد شارك هذا القسم البارى فى كونه ليس جرما ولا عرضا لكن خالفه فى كونه حادثا والبارى قديم وبعضهم نفى ثبوت هذا القسم وقال العالم اما جواهر أو اعراض فقط فعلى نفيه فالامر ظاهر واما على القول بثبوته فنقول ان حدوث الاجرام والاعراض قد علم من الدليل العقلى وحدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعى ولا يقال ان فيه دورا لانا انما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاستدلال بالاعراض والاجرام على ثبوت البارى وعلى صدق الرسل فلما تقرر ثبوت البارى وصدق الرسل بحدوث الاجرام والاعراض استدللنا على حدوث المجردات بالسمع واعلم أنه لا يلزم فى اعتقاد ثبوت هذا القسم ضرر فى العقيدة فاعتقاد أن الملائكة ليست أجساما ولا أعراضا ولا حالة فى فراغ غير مضر فى العقيدة وذكر فى شرح الوسطى مانصه والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده انه يستحيل أن يكون الها لما يأتى من برهان وجوب الوحدانية له تعالى واذا لم يكن الها فقد دلت السنة والاجماع على انفراد مولانا بالقدم وان كل ماسواه حادث وثبوت هذا الزائد لا يتوقف ثبوت الشرع على معرفته فلا يمتنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه اه وأشار بالسنة لما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه (قوله بدليل الاجماع) الاضافة بيانية اى فقد أجمعت الامة على ان المجردات حادثة والاجماع لابد من استناده لدليل سمعى وان لم نطلع عليه والدليل السمعى الذى استند له الاجماع هنا قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه (قوله بدليل العقل) وهو أن الاعراض متغيرة وكل متغير حادث فالاعراض حادثة ثم تقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة والملازم للحادث حادث فالاجرام حادثة هذا هو الدليل العقلى (قوله وبهما) أى بالاجرام والاعراض أى بحدوثهما (قوله ومعرفة رسله الخ)

وهذا كله مستحيل على مولانا جل وعز فليس اذا بعرض لانه تعالى يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق ويجب له جل وعز القدم والبقاء فلا يقبل العدم أصلا وبالجملة فكل ماسوى مولانا جل وعز يلزمه الحدوث والافتقار الى المخصص ومولانا جل وعز يجب له الوجود والغنى المطلق فيلزم اذا أن يكون تبارك وتعالى مباينا لكل ماسواه أيا كان ذلك الغير جرما أو عرضا او غيرهما ان قدر ان فى العالم ماليس بجرم ولا عرض اذ على تقدير وجود هذا القسم فى العالم فهو حادث بدليل الاجماع كما ان القسمين الاولين حادثان بدليل العقل وبهما يتوصل الى معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام

بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية (قوله حتى صح لنا الخ) أى فاذا ثبت معرفة الرب والرسل بحدوث الاجرام والاعراض صح لنا الخ ولا يلزم من استدلالنا بالسمع على المجردات الدور كما علمت والدليل هو الاجماع المستند للدليل السمعى فقوله بالنقل أى الذى هو مستنده الاجماع (قوله اذ لا يصلح للألوهية) حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون الها بدليل الوحدانية واذا لم يكن الها فنقول انه حادث لانه قد دل الاجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن ماسواه حادث (قوله والاجماع الخ) بالجر عطفا على برهان الوحدانية أى وبدليل الاجماع على حدوث كل ماسواه ويحتمل العطف على النقل أى وحتى صح لنا أن نستدل بالاجماع ويصح رفعه بالابتداء وقوله على حدوث خبره والجملة مستأنفة مرتبطة بشئ مقدر يدل عليه السياق والاصل اذ لا يصلح أن يكون الها قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قديما غير الله للاجماع الخ وهذا الاحتمال أحسن لانه أوفق بعبارة الوسطى (قوله فقد استبان لك) أى تبين لك من قوله وبالجملة الخ (قوله لان التباين فى اللوازم الخ) تقدم أن لازم المولى الغنى المطلق ولازم ماسواه الافتقار وقد تقدم أن الشكل الثانى مبنى على أن تنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات فنقول المولى يجب له الغنى المطلق ولا شئ من الاعراض والاجرام يجب له الغنى المطلق ينتج المولى ليس بجرم ولا عرض (قوله فى اللوازم) أى لازم البارى كالغنى المطلق ولازم الحوادث كالافتقار وقوله الملزومات هى المولى والحوادث (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الخ) فيه أن المناسب لكون الكلام فى عد المستحيلات وعطف بعضها على بعض أن يحذف قوله وكذا يستحيل ويقول وأن لا يكون قائما بنفسه وأجيب بأنه انما غير الاسلوب لطول الكلام على المماثلة ولئلا يتوهم أنه من متعلقاتها وان قوله وأن لا يكون عطف على قوله بأن يكون جرما ولا بد من تقدير الواو مع ما عطفت بعد قوله والمماثلة للحوادث لاجل أن يستوفى المبتدأ خبره فى قوله وهى العدم ثم ان المصنف استطرد فغير الاسلوب فيما بعد أيضا الا فى ضد الارادة لقربه من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والارادة فى المتعلق والا فى ضد الحياة والسمع والبصر لاتصالها بما قبلها (قوله أن لا يكون قائما بنفسه) أى عدم القيام بنفسه ومقابلة هذا القيامه بالنفس مقابلة النقيضين (قوله بان يكون صفة) أتى بهذا ردا على بعض النصارى القائل ان الاله صفة قائمة بمحل واتحدت تلك الصفة بعيسى كما سبق والا فمعلوم أن ذواتنا كذلك يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها وانما استحال كونه صفة يقوم بمحل لانه لو افتقر لمحل لما كان أولى بالالوهية من المحل الذى افتقر هو اليه (قوله يقوم بمحل) وصف كاشف للصفة (قوله أو يحتاج الى مخصص) أى مؤثر يؤثر بتخصيصه ببعض الامور أى لانه لو احتاج للمخصص لكان حادثا لكن التالى باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالى فالمقدم مثله واذا علمت ذلك تعلم أن هذه العقيدة وهى عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضمنا من وجوب القدم ولذا فسر الجمهور القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فقط وتقدم ذلك فى الكلام على الواجبات (قوله بل هو جل وعز واجب الوجود الخ) اضراب انتقالى من قوله وليس بجائز العدم الخ ويكفى فى الاضراب التغاير ولو بحسب اللفظ كما هنا (قوله الرفيعة) أى المرتفعة (قوله العدم اصلا) أى سواء كان ذلك العدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها (قوله أن لا يكون واحدا) اى فى الوحدة وتقابل

حتى صح لنا ان نستدل بالنقل عنهم على حدوث ذلك القسم المقدر اذ لا يصلح للألوهية قطعا بدليل برهان الوحدانية والاجماع على حدوث كل ماسوى الاله الحق تبارك وتعالى فقد استبان لك ان لا مثل له جل وعز أصلا لان التباين فى اللوازم دليل على التباين فى الملزومات وبالله تعالى التوفيق ص (وكذا يستحيل عليه تعالى ان لا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل او يحتاج الى مخصص) ش قد عرفت فيما سبق معنى قيامه تعالى بنفسه وانه عبارة عن استغنائه تعالى عن المحل والمخصص اى ليس هو تعالى معنى من المعانى اى الاشياء التى ليست بذوات ويحتاج الى محل اى ذات يقوم بها وليس جل وعز أيضا بجائز العدم فيحتاج الى المخصص اى الفاعل الذى يخصص كل جائز ببعض ما جاز عليه بل هو جل وعز واجب القدم والبقاء لا تقبل ذاته العلية ولا صفاته الرفيعة العدم أصلا فهو المنفرد بالغنى المطلق وحده تبارك وتعالى ص (وكذا يستحيل عليه تعالى ان لا يكون واحدا

بأن يكون مركبا فى ذاته او يكون له مماثل فى ذاته أو فى صفاته او يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الافعال) ش قد عرفت ان اوجه الوحدانية ثلاثة وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال وكلها واجبة لمولانا جل وعز وحده فوحدانية الذات تنفى التركيب فى ذاته تعالى ووجود ذات اخرى تماثل الذات العلية وبالجملة فوحدانية الذات تنفى التعدد فى حقيقتها متصلا كان أو منفصلا ووحدانية الصفات تنفى التعدد فى حقيقة كل واحدة منهما متصلا أيضا كان أو منفصلا فعلم مولانا جل وعز ليس له ثان يماثله لا متصلا أى قائما بالذات العلية ولا منفصلا أى قائما بذات اخرى بل هو تعالى يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلم واحد لا عدد له ولا ثانى له أصلا وقس على هذا سائر صفات مولانا جل وعز ووحدانية الافعال تنفى أن يكون ثم اختراع لكل ماسوى مولانا جل وعز فى فعل من الافعال بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز

الوحدة لتقيها تقابل النقيضين (قوله بأن يكون مركبا فى ذاته) يصح أن تكون الباء للتصوير فكأنه قال ويصور نفى الوحدة بكونه مركبا فى ذاته بأن تكون ذاته جزأين فأكثر وأن تكون للسببية فكأنه قال ونفى الوحدة بسبب كونه مركبا فى ذاته وأشار به للكم المتصل فى الذات ووقع به الرد على المجسمة (قوله أو يكون له مماثل فى ذاته) أشار به للكم المنفصل فى الذات وذلك بأن توجد ذات أخرى مثل ذاته فيلزم أن يصدق أن له مماثلا لذاته ففى بمعنى اللام ويصح بقاؤها على حالها ويراد بالذات الحقيقة أى فيلزم أن يصدق حينئذ أن له مماثلا فى حقيقته ووقع به الرد على المجوس (قوله أو فى صفاته) أى أو يكون له مماثل فى صفاته بأن يكون هنالك ذات حادثة مماثلة له فى صفة من صفاته وأشار بهذا الكم المنفصل فى الصفات ولا يقال هذا ليس داخلا تحت عبارة المصنف لان صفات جمع فلم يحكم الا باستحالة أن يكون هنالك من يماثله فى ثلاث صفات أو أكثر لا باستحالة من يماثله فى صفة أو صفتين لانا نقول اضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد فقوله يستحيل أن يكون له مماثل فى صفاته فى قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل فى اى صفة من صفاته وبقى على المصنف الكم المتصل فى الصفات بان يكون له صفات متماثلة كقدرتين الخ ويمكن أخذه من قوله بأن يكون مركبا فى ذاته أى تركيبا منظورا فيه لذاته أعم من أن يكون التركيب فى نفس الذات أو فى صفاتها كذا قيل وأنت خبير بانه قد علم مما مر أن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع اجزاء السرير بعد التركيب وجعل الصفتين كعلمين مثلا كما متصلا فيه تسمح اذ لا مقدار حاصل منهما لاستحالة اتصالهما والا لكان للصفات العشرين كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشرين صفة والحال أن الوحدانية نفت الكم المتصل فالظاهر أن الكم المتصل لا يكون فى الصفات كذا قرره شيخنا فتدبر (قوله او يكون معه فى الوجود مؤثر) وقع به الرد على الطبائعيين والفلاسفة والقدرية (قوله تنفى التركيب) اراد به التركب أو فى الكلام حذف مضاف اى تنفى اثر التركيب (قوله اى قائما بالذات) فى هذا التعبير قلاقة اذ حيث قام كل من العلمين بالذات فاعتبار أحدهما ثانيا اى زائدا على الآخر تحكم فالاولى أن يقول فيستحيل ان يكون لمولانا علمان او يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره وبعد هذا فكلام الشارح يفيد ان المماثلة فى الصفات شاملة للكم المتصل والمنفصل فيها والحق ما قاله فى المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفى الكم المنفصل فى الذات حيث قال أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته ودل على ان الصفة لا يتصور فيها الكم المتصل حقيقة اذ الاتصال فى الصفة والمعنى محال (قوله التى لا نهاية لها) أى فى الواقع وان كان المولى يعلمها تفصيلا (قوله بعلم واحد) أى بخلاف العلم القائم بالمخلوقات فانه متعدد بتعدد المعلومات على ما اختاره المصنف واختار غيره أن القائم بالمخلوقات علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قوله لا عدد له) أى لا تعدد فيه فهو نفى للكم المتصل فيه وقوله ولا ثانى له أى بحيث تكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفى للكم المنفصل فيه (قوله اختراع) أى ايجاد لكل ماسوى الله فى فعل من الافعال فالمنفى انما هو مشاركة المولى فى ايجاد الافعال وهذا لا ينافى أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب وهو تعلق قدرة العبد بالمقدور أى مقارنتها فى الوجود للفعل المكسوب فالعبد اذا أراد فعلا خلق

فيه

فيه قدرة وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين فى الوجود فاقترانهما فى الوجود هو الكسب وانما
قلنا ان المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعقل فان القدرة سابقة على الفعل فى التعقل
فعلمت من هذا ان القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل لا موجود قبله وان ارادة العبد للفعل
سبب فى ايجاد الله الفعل والقدرة معا وعلمت ان مقارنة القدرة للفعل تسمى كسبا وقد يطلق
الكسب على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة وعلمت أن الفعل ينسب لله ايجادا وللعبد
كسبا (قوله الضرورى) أى المدرك بالضرورة والبداهة (قوله وما ينسب منها) أى من الآثار
لغيره تعالى كنسبة التأثير للسبب فى قولهم السبب يؤثر بطرفيه وكما فى قوله تعالى فتثير سحابا فقد
أسند اثارة السحاب للرياح وقوله تعالى فزادتهم ايمانا فاسند زيادة الايمان للآيات (قوله
مؤول) أى بأنه من قبيل المجاز العقلى حيث أسند الفعل الى سببه وهذا لا ينافى أن المؤثر حقيقة
هو الله تعالى (قوله العجز) هو صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى معها ايجاد ولا اعدام فبينه
وبين القدرة تقابل الضدين لانهما معنيان وجوديان وهذا مذهب الجمهور ووجهوه بما فى
الشاهد من أن فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن من
الفعل وقال أبو هاشم الجبائى والفخر تبعا للفلاسفة العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون
قادرا فالمعدوم لا يقال له عاجز وعلى هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم
والملكة وعليه فليس فى الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق بينه وبين الممنوع من الفعل
أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر ثم انه على القول الثانى لا يتعلق لانه وصف عدمى وأما على
انه وصف وجودى يضاد القدرة فقال الاشعرى انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة
الموجودة بالمعدوم خيال فالزمن مثلا عاجز عن القعود لا عن القيام أى ان عجزه تعلق
بالقعود الموجود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود الموجود ولم تتعلق بالقيام المعدوم ورده
السعد وغيره بأنه مكابرة لان العجز على تقدير كونه وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا مانع من
تعلقه بكل من الموجود والمعدوم كالعلم والارادة فتحصل أن الحق ان العجز وجودى ويتعلق
بالموجود والمعدوم فالعجز القائم بالزمن تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة اوجبت له
القعود ومنعته من القيام ولاجل كون العجز يتعلق بالامرين لا بالموجود فقط اطبق العلماء
على أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك
المعارضة (قوله عن ممكن ما) اى عن ممكن أى ممكن كان سواء كان جرما او عرضا أو غيرهما
فقوله ما نعت لممكن مفيد لعمومه ثم ان النسخة التى فيها عن ممكن ما ظاهرة وفى نسخة على ممكن ما
واعترضت بان مادة العجز تتعدى بعن لا بعلى واجيب عنها بأن على بمعنى عن أو انه ضمن العجز
معنى سلب القدرة وتكون على متعلقة بالقدرة بناء على المذهب الكوفى من جواز نيابة بعض
حروف الجر عن بعض والمذهب البصرى من عدم الجواز وارتكاب التضمين فيما ظاهره
النيابة بأن يضمن الفعل معنى يليق بالحرف وفى قوله عن ممكن اعلام بأن العجز انما يتعلق بما
تتعلق به القدرة وهو الممكنات وحينئذ فلا يوصف المولى بالعجز لاجل عدم تعلق قدرته
بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات كولد أو شريك لان الواجبات والمستحيلات ليسا
متعلقين للعجز (قوله اذ لو اختصت الخ) حاصله ان قدرة المولى لو اختصت ببعض الممكنات دون

الضرورى الدائم عن ايجاد
أثرما ومولانا جل وعز هو
المنفرد باختراعها وحده
بلا واسطة وما ينسب منها الى
غيره عز وجل على وجه يظهر
منه التأثير فهو مؤول وبالله
سبحانه وتعالى التوفيق
ص (وكذا يستحيل عليه
العجز عن ممكن ما) ش قد
عرفت ان قدرته تبارك
وتعالى واحدة عامة التعلق
بجميع الممكنات اذ لو
اختصت ببعضها دون
بعض لافتقرت الى مخصص
فتكون حادثة وهو محال على
مولانا تبارك وتعالى فلو
اتصف تعالى بالعجز عن
ممكن ما لانتفى العموم

بعض لافتقرت الى مخصص يخصصها بذلك البعض الذى تتعلق به لكن افتقارها الى مخصص محال اذ لو افتقرت الى مخصص لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال فما أدى اليه وهو افتقارها لمخصص محال فما أدى اليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محال فثبت نقيضه وهو عدم الاختصاص الذى هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب اذا علمت هذا تعلم ان الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الاول وقدم الشرطية من الدليل الثانى المستدل به على الاستثنائية المحذوفة وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية فى الثانى وانما كان حدوثها محالا لما يلزم عليه من حدوثه تعالى لان المتصف بالحوادث لا يكون سابقا عليها وما لا يسبقها حادث مثلها ان قلت لانسلم الملازمة فى قوله لو اختصت ببعض الممكنات لافتقرت الى مخصص لم لا يجوز تعلقها بالجميع لكن منع منه مانع قلت المانع ان كان مضادا للصفة لزم عدمها وعدم القديم محال وان كان غير مضاد لها فلا أثر له ولا يمنع من تعلقها بالجميع وأيضا التعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع لان ما بالذات لا يتخلف والمانع فى حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا لا تعلقها (قوله الواجب للقدرة) أى بالدليل المتقدم (قوله لاستحالة اجتماع الضدين) أى وهما القدرة والعجز ان قلت ان القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشئ غير الشئ الذى تعلق به العجز وهذا لا يوجب اجتماع الضدين قلت العلة فى تعلق القدرة بالممكنات الامكان وحينئذ فهى تتعلق بكل شئ ممكن فثبوت العجز عن ممكن يلزم عليه اجتماع الضدين العجز والقدرة واذا ثبت العجز ارتفعت القدرة والحاصل أن هذا المعجوز عنه ممكن وكل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها (قوله وايجاد شئ من العالم) عطف على العجز أى ويستحيل عليه العجز وايجاد شئ وفى الكلام حذف أو مع ما عطف اى او اعدامه يدل عليه ما ذكرنا سابقا من عموم تعلق الارادة وكان المناسب لكون المقام مقام عد أضداد الصفات ان يقول وكراهته اى عدم قصده لكنه عبر بما قال اشارة الى أن وقوع فرد واحد مثلا من افراد العالم دون ارادته ينافى ارادته العامة التعلق لان خروج فرد منها ينفى العموم واحرى خروج جميع العالم عن ارادته ولاجل التصريح بابطال مذهب المعتزلة القائلين انه تعالى لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح ككفر الكافر وعصيان العاصى بل هى واقعة بغير ارادة الله تعالى (قوله مع كراهته) الضمير لله والضمير فى قوله لوجوده يعود على الشئ أى يستحيل على الله ايجاد شئ مع كراهته تعالى لذلك الشئ (قوله أى عدم ارادته له) انما فسر الكراهة بما ذكر مع أن التفسير من وظائف الشراح لا المتون لاجل أن يحترز من الكراهة الشرعية التى هى من أقسام الحكم الشرعى وهى طلب الكف عن الفعل طلبا جازما وغير جازم لانها يصح ان تجتمع مع الايجاد فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أى نهى عنه شرعا كما اضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال ولدفع ما يقال ان الكراهة انما تقابل الارادة اذا كانت بمعنى الميل والشهوة فيقال اشتهى فلان كذا وكرهه والارادة بهذا المعنى انما تكون فى حق الحوادث واما فى حق الله فهى بمعنى القصد وهى بهذا المعنى لا تقابلها الكراهة وحاصل الدفع أن المراد بالكراهة عدم الارادة لا بغض الشئ والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسمان عدم ارادة

الواجب للقدرة بل ويلزم عليه نفى القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين (وايجاد شئ من العالم مع كراهته لوجوده اى عدم ارادته له تعالى

الشئ

الشيء وبغض الشيء وعدم الميل له فالاولى هي التي يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية ففسر المصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشيء واعلم أن بين الكراهتين عموما وخصوصا من وجه فيجتمعان في كفر المؤمن فان المولى كرهه كراهة عقلية أي لم يرده وكرهه كراهة شرعية بأن طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر طلبا جازما وتنفرد الكراهة العقلية في ايمان الكافر فان المولى قد كرهه كراهة عقلية أي لم يرده ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمر به وتنفرد الكراهة الشرعية في كفر الكافر لانه تعالى نهاه عنه ووقع بارادته فوقوعه بارادته يدل على أنه تعالى لم يكرهه كراهة عقلية ودل قوله اى عدم ارادته على أن التقابل بين الارادة والكراهة تقابل العدم والملكة لانه فسر الكراهة بعدم الارادة ان قلت لا يتعين ما ذكر الا لو قال المصنف أي عدم ارادته لما من شأنه أن يراد كما تقدم في تعريف العدم والملكة قلت لما فرض ذلك في العالم الذي هو ممكن لم يحتج لذلك القيد هنا لان شأنه ان يراد لامكانه كذا قيل وفيه أن هذا الشرط معتبر من جهة المعنى لا من جهة النطق فكلما صدقت فيه الملكة وقابلها عدم كان التقابل تقابل عدم وملكة وليس من شرط ذلك أن يقال في التقابل عدم كذا عما من شأنه كذا الا ان كونه من شأنه أن يقبل كذا معتبر من حيث المعنى لا من حيث النطق على أن هذا الشرط انما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق (قوله أو مع الذهول أو الغفلة) عطف على قوله مع كراهته أي ايجاده شيأ من الكائنات حال كون ذلك الايجاد مصاحبا للذهول أو الغفلة قيل ان الذهول أعم من الغفلة وذلك لانك اذا تركت الشيء الذي تعرفه حتى زال من عندك فان زال من القوة المدركة فقط مع بقائه في الحافظة قيل لذلك الزوال غفلة وسهو وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشيء من المدركة فقط ولزواله من المدركة والحافظة واما النسيان فهو خاص بزواله منهما معا فالذهول اعم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو والنسيان مباين للغفلة والسهو وقيل ان الغفلة أعم من الذهول فالذهول هو الغيبة عن الشيء بعد سبق شعوره به والغفلة أعم فهي الغيبة عن الشيء سبق الشعور به أولا وقيل انهما مترادفان فان قلت الذهول والغفلة ليسا من اضداد الارادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم والذي من أضدادها الايجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينفيان الاختيار وكذلك الكراهة العقلية قلت ان الارادة في جانب المولى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما في حق الحوادث ولا شك ان الارادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم والعلم لازم لها والذهول والغفلة منافيان لذلك اللازم وكل ما نافى اللازم نافى الملزوم والمصنف مراده بالضد هنا كل مناف فشمل ما كان بواسطة كهذا كذا في السكتاني وظاهره أن الذهول والغفلة لا ينافيان الارادة الا بواسطة العلم وفيه نظر بل هما منافيان لها بلا واسطة لانه لا قصد مع الذهول والغفلة فهما منافيان لها وان كانا أيضا منافيين للعلم ولا منع في منافاة شيء لاشياء فان قلت حيث جعلنا الذهول والغفلة منافيين للارادة بسبب منافاتهما العلم اللازم لها كان مقتضاه ان يجعل الجهل وما في معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من اضداد الارادة أيضا والمصنف لم يجعل ذلك من اضدادها قلت ما ذكرته مسلم لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذكر

او مع الذهول او الغفلة

فى مقابلته غيره من الذهول والغفلة نص الجهل وما فى معناه بمنافاة العلم نظرا للغة والشرع وأما الذهول والغفلة فكثيرا ما يقابلان بالقصد الذى هو الارادة فلذا خصا بمقابلتها (قوله أو بالتعليل أو بالطبع) عطف على قوله مع كراهته كالذى قبله أى ايجاده شيأ من العالم بالتعليل اى حالة كونه ملتبسا بالتعليل او بالطبع او بسبب التعليل اى بسبب كونه علة او طبيعة فالباء للملابسة او السببية ان قلت تفسير الكراهة بعدم الارادة يوجب صدقها على الذهول والغفلة والتعليل والطبع اذ الايجاد مع كل واحد من هذه الاربعة غير مراد وحينئذ ففى كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص على العام قلت المقصود ذكر الواجبات والمستحيلات على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بذكر العام عن الخاص لكان ذلك ذريعة للجهل بكثير من العقائد لان ادخال الجزئيات تحت الكليات عسر (قوله قد عرفت ان حقيقة الارادة هى القصد الى تخصيص الجائز) اى الامر الجائز أى الممكن ببعض ما يجوز عليه وفيه ان الذى قدمه فى الارادة انها صفة تؤثر فى اختصاص احد طرفى الممكن ولم يعلم مما قدمه أنها القصد على أن القصد ليس له الا تعلق تنجيزى قديم والارادة لها ثلاث تعلقات كما مر وحينئذ لا يظهر تفسيرها بالقصد (قوله وقد تقرر الخ) حاصله أنه قد تقرر ان ارادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات سواء كانت خيرا أو شرا وهذا يستلزم استحالة وقوع شئ من الممكنات ككفر أبى جهل من غير أن يريد المولى وقوع ذلك الممكن وحينئذ فكفر أبى جهل انما وقع بارادته اذ لو وقع بغير ارادته لم تكن ارادته عامة التعلق والفرض أنها عامة التعلق وهذا أى استحالة وقوع كفر أبى جهل بغير ارادته المقتضى وقوعه بارادته ينفى ارادته تعالى لايمانه اذ لو اراد ايمانه مع كونه اراد كفره لزم اجتماع الضدين الايمان والكفر وهو باطل فقول الشارح لوقوع ذلك الشئ أل فيه للعهد الذكرى أى ذلك الشئ المستحيل وقوعه من غير ارادته وقوله وذلك اى استحالة وقوع شئ منها بغير ارادته المقتضى ان وقوع جميع الاشياء بارادته وقوله والا اى والا لو اراد ضد ذلك الواقع لاجتمع الخ هذا حاصل كلامه وفيه نوع مضاربة لان أول كلامه وهو قوله وذلك ينفى الخ يقتضى ان المانع من تعلق الارادة بضد الواقع استحالة وقوع شئ بغير ارادته وآخر كلامه وهو قوله والا لاجتمع الضدان يقتضى ان المانع من تعلق الارادة بضد الواقع اجتماع الضدين والمعول عليه الاخير وبعد ذلك فاعلم أن للارادة تعلقين احدهما عام وهو قبولها لان يتخصص بها كل ممكن خيرا او شرا والثانى خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التى هو عليها من ثبوت أو عدم وان صح فى العقل ان يكون على خلافه والاول هو التعلق الصلوحى والثانى هو التنجيزى اذا تقرر هذا فاعلم أن ارادته الشئ على وجه القبول والصلاحية لا ينفى ارادته لضده على وجه القبول والصلاحية والا لزم عدم عموم تعلقها وارادته تنجيز الشئ بمعنى تخصيصه وتنجيز ايجاده بالقدرة ينفى ارادته لضد ذلك الواقع فوقوع كفر أبى جهل بارادته ينفى ارادته لايمانه من حيث التعلق التنجيزى لا الصلوحى وحينئذ فعموم التعلق انما هو باعتبار الصلوحى واما التنجيزى فهو خاص بالواقع وارادة الشئ انما تمنع ارادة ضده بالنسبة للتنجيزى لا للصلوحى فصدر كلام الشارح ناظر فيه للصلوحى وآخره وهو قوله وذلك ينفى الخ ناظر فيه للتنجيزى فاندفع ما يقال ان أول كلامه يعارض آخره

او بالتعليل او بالطبع) ش قد عرفت ان حقيقة الارادة هى القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر ان ارادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات فيلزم ان يستحيل وقوع شئ منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشئ وذلك ينفى ارادته تعالى لضد ذلك الواقع والا لاجتمع الضدان

لانّ مقتضى كون ارادة الشئ تمنع ارادة ضدّه يقتضى أنّ الارادة غير عامة التعلق وقد ذكرأوّلا أنها عامة التعلق فتأمل (قوله وينفى) اى استحالة وقوع شئ من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا اى كما نفى ارادته لضدّ الواقع (قوله لانهما منافيان للقصد الخ) اى فلو اتصف بهما ووقع شئ من الممكنات كان واقعا بغير ارادته وقد علمت أنّ وقوع شئ منها بغير ارادته محال لوجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات (قوله وينفى) اى استحالة وقوع شئ من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا اى كما نفى ارادته لضدّ الواقع واتصافه بالذهول والغفلة (قوله علة لوجود شئ الخ) اى كحركة الاصبع المؤثرة فى حركة الخاتم فالفلاسفة يقولون انّ المولى كحركة اليد اثر فى العالم كتأثيرها فى حركة الخاتم (قوله اومؤثرة فيه بالطبع) المراد بالطبع هنا الحقيقة كما فى تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه والادوية فى الامراض ونحو ذلك واعلم أنّ التأثير بالذات ان توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له تأثير بالطبع وان لم يتوقف على ذلك فهو التأثير بالعلة كما يأتى (قوله وذلك) اى كون الممكن قديما ينافى الخ (قوله لانّ القصد الى ايجاد الموجود محال) علة لقوله ينافى وفيه أنه عبث لا محال والمحال انما هو ايجاد الحاصل وقوله اذهو اى ايجاد الموجود من باب تحصيل الحاصل وهو محال ولا يصح عود الضمير للقصد الى ايجاد الموجود لانّ هذا ليس من تحصيل الحاصل فان قدر مضاف صح اى من باب طلب تحصيل الحاصل (قوله ولهذا) اى ولاجل وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته ويحتمل أنّ الاشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للارادة اى لاجل ذلك قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مرادا (قوله الملحدة) اى الزائغين عن طريق الصواب (قوله من الفلاسفة) بيان للملحدة أو أنّ من للتبعيض والاول أنسب بالواقع (قوله انما هو على طريق اسناد المعلول الى العلة) اى لانهم قالوا واجب الوجود لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه والواحد من كل وجه انما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وذلك الذى نشأ عن المولى بطريق العلة سموه بالعقل الاوّل ثم انّ هذا العقل له جهة امكان من حيث انّ الغير اثر فيه وجهة وجوب من حيث انه لا اوّل له لكون علته كذلك فنشأ عنه من الجهة الاولى بطريق التعليل فلك أوّل ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عقل ثان مدبر لذلك الفلك ثم انّ العقل الثانى له جهتان أيضا فنشأ عنه ما عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والافلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة أثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة (قوله قالوا بقدم العالم الخ) اعلم أنّ الفلاسفة يقولون العالم اما مجرّدات أو مادّيات فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية واما المادّيات فالفلكيات قديمة بموادّها وصورها واعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها وأما شخص الحركة فحادث وأما العنصريات فانها قديمة بالنوع اى انواعها قديمة وافرادها حادثة والمراد بالقدم القدم الزمانى لا الذاتى كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتى وزمانى والحادث كذلك (قوله ونفوا لعنهم الله جميع الصفات) يحتمل أن يكون مستأنفا وهو ظاهر ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى

وينفى اتصافه تعالى بالذهول والغفلة لانهما منافيان للقصد الذى هو معنى الارادة وينفى ايضا ان تكون الذات العلية علة لوجود شئ من الممكنات اومؤثرة فيه بالطبع لانه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وذلك ينافى ارادة وجود ذلك الممكن القديم لانّ القصد الى ايجاد الموجود محال اذ هو من باب تحصيل الحاصل ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة اهلكهم الله تعالى انّ استناد العالم اليه تعالى انما هو على طريق استناد المعلول الى العلة قالوا بقدم العالم ونفوا لعنهم الله جميع الصفات الواجبة لمولانا جل وعز من القدرة والارادة وغيرهما

على جهة التعليل وهو مشكل لان استناد العالم له تعالى على وجه التعليل انما يقتضى نفى صفتى التأثير أعنى القدرة والارادة لمنافاتهما الايجاب الذاتى وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير فالتعليل لا يستلزم نفيه نعم غير القدرة والارادة مما ليس من صفات التأثير نفوه لهوس آخر وهو أن الشئ يتكثر بتكثر صفاته فلو كان له صفات للزم تكثر القديم والقديم يجب عدم التكثر فيه ويمكن الجواب بأن يقال قوله ونفوا جميع الصفات من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد واعلم ان الذى نفاه الفلاسفة الصفات الوجودية وأما السلبية فيقولون بها ان قلت هذا الكلام يقتضى ان الفلاسفة لا يثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم ان المولى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات قلت لا مخالفة وذلك لان قدماء الفلاسفة ينفون العلم ويقولون ان واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج فى تأثيره الى شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الاضاءة عند من يعتقد ان ذاتها علة لذلك ولا تحتاج لشعور وأما متأخروهم كفلاسفة الاسلام الذين حقنوا دماءهم باظهار الاسلام كابن سينا والفارابى ونظائرهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها والواجب لا يتغير ولان الجزئى تنطبع صورته فى النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب الا فى مركب والواجب لانه غير مركب (قوله وذلك) اى نفى الصفات كفر فان قلت المعتزلة ينفون المعانى والراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما قلت المعتزلة انما ينفون زيادة المعانى على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهى المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون المعانى وأحكامها فيلزمهم ثبوت أضدادها فالمعتزلة يقولون انه عالم بذاته والفلاسفة يقولون انه لا علم له أصلا لا بالذات ولا زائدا عليها وهذه المقالة وهى نفيهم الصفات احدى المقالات الثلاث التى كفرت بها الفلاسفة والثانية نفى المعاد الجسمانى واثبات المعاد الروحانى والثالثة ان النبوة مكتسبة وزاد بعضهم رابعة وهى انكارهم تعلق علم الله بالجزئيات وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الاسلام أو بعده (قوله ولهذا) اى لاجل عدم التوقف فى الاول والتوقف فى الثانى (قوله مع الخاتم) اى مع تحريك الخاتم لحركة الاصبع علة فى حركة الخاتم وهما متقارنتان هذا على ما يقولون ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله ولا يضر تلازمهما عقلا ألا ترى ان الجوهر والعرض متلازمان عقلا وكل منهما مخلوق لله (قوله التى هى فيه) نعت للخاتم والضمير الاول للخاتم والثانى للاصبع اى مع الخاتم التى هى اى الخاتم فى الاصبع او انه نعت للاصبع فالضمير الاول له والثانى للخاتم اى الاصبع التى هى فى الخاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الاصبع والخاتم والاصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية والاصل فى المعنى ان الاصبع فى الخاتم ويقال الخاتم فى الاصبع كما يقال القلنسوة فى الرأس وهو مجاز متعارف (قوله كاحراق النار) الذى يستفاد من كلام السكتانى حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وان المطبوع هو احراق الحطب اى ان النار المحرقة أثرت فى الحطب الاحراق بذاتها (قوله وهذا) اى الفرق الذى ذكرناه بين الايجاد بالعلة والايجاد بالطبع من التوقف فى الطبيعة وعدمه فى العلة فى حق الحادث ان قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة والا فالفاعل الحقيقى هو الله (قوله لزم قدم الفعل) أى لقدم العلة والطبيعة (قوله فيهما) أى فى

وذلك كفر صراح والفرق بين الايجاد على طريق العلة والايجاد على طريق الطبع وان كانا مشتركين فى عدم الاختيار أن الايجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع والايجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كحركة الاصبع مع الخاتم التى هى فيه مثلا ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار مع الحطب لانه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا او تخلف شرط كعدم مماسة النار له وهذا فى حق الحادث اما البارى جل وعز فلو كان فعله بالتعليل او بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معا لوجوب قدمه تعالى

حالة مالو كان فاعلا بالتعليل وحالة مالو كان فاعلا بالطبع (قوله واقتران الفعل) عطف على
قدم الفعل من عطف العلة على المعلول اى لزم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالى حين
اذ كان فاعلا بالعلة او الطبع (قوله أما على التعليل) اى أما اقتران الفعل بوجوده تعالى على
انه علة فى الفعل فظاهر لان الايجاد بالعلة لا يتوقف على شئ اصلا (قوله وأما على الطبع) اى
وأما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه فاعل بطبعه فلانه لا يصح أن يكون فى الازل مانع
وجودى منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى وأنه لما زال المانع وجد الفعل (قوله والالزم)
اى والاوصح أن يكون فى الازل مانع منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى لزم أن لا يوجد
الفعل اصلا لا فى الازل ولا فيما لا يزال (قوله لان ذلك المانع الخ) اى لان ذلك الذى منع من
مقارنة الفعل المطبوع الذى هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعا الا اذا كان موجودا مع
الطبيعة فى الازل (قوله والقديم لا ينعدم ابدا) وحينئذ بطل القول بأن عدم مقارنة الفعل
المطبوع لوجوده تعالى لاجل وجود مانع (قوله ولا يصح تأخر الشرط) اى ولا يصح ان يقال
ان الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط فى الازل فلما حصل الشرط
فيما لا يزال حصل الفعل والمراد بتأخر الشرط تخلفه بعدم وجوده فى الازل (قوله لما يلزم
عليه من التسلسل) يعنى او عدم القديم وهو المانع ففى كلامه قصور وبيان ذلك انه لو توقف
تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع طبيعته لعدم ذلك الشرط فى الازل
فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل فنقول انعدام ذلك الشرط فى الازل اما لمانع او لفقد
شرط آخر لا يصح أن يكون لمانع لانه حينئذ قديم فلا توجد العوالم الا اذا وجد الشرط ولا يوجد
الشرط الا اذا زال ذلك المانع فيلزم عدم القديم وان كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر
فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط ثالث
وتخلف هذا الشرط الثالث لا يصح ان يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا
كل شرط انعدم فانعدامه لانعدام شرطه وهلم جرا فحيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير
الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة الا بوجود الشروط جميعها التى كان تخلف كل واحد منها
لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لا نهاية لها والتسلسل محال فما ادى
اليه وهو ان عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله فلهذا) اى
لاجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع او فقد شرط (قوله بحسب التقدير
العقلى) اى لا بحسب الواقع اذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار (قوله وهو الذى
يتأتى منه الفعل والترك) اى وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة
لحركته عند القدرى لا عند السنى القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة فى الافعال المقارنة لها
ودخل فى الفاعل بالاختيار من يقول ان الفاعل يؤثر بقوة يودعها فى الاسباب من حيث ان
موضع القوة فاعل بالاختيار وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظرا الى القوة
فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لان الطبيعة كالنار مثلا مؤثرة اما بذاتها او بقوة فيها والحاصل
انه ان اعتبر معطى القوة دخل فى الفاعل المختار وان اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبيعة
(قوله ولا يتوقف فعله الخ) اى كما يقول الفلسفى فى حركة اليد مع حركة المفتاح فانه يستحيل ان

واقتران الفعل حينئذ
بوجوده تعالى أما على
التعليل فظاهر وأما على
الطبع فلا يصح أن يكون
ثم مانع والالزم أن لا يوجد
الفعل ابدا لان ذلك المانع
لا يكون الا قديما والقديم
لا ينعدم أبدا ولا يصح تأخير
الشرط لما يلزم عليه من
التسلسل فلهذا قلنا فيما
سبق انه يلزم على تقدير
التعليل أو الطبع فى حقه
تعالى قدم المعلول أو المطبوع
وقد قام البرهان على وجوب
الحدوث لكل ما سواه
تعالى وعلى وجوب القدم
والبقاء له جل وعز فتعين انه
تعالى فاعل بمحض الاختيار
وبطل مذهب الفلاسفة
والطبائعيين أذلهم الله
تعالى وأخلى منهم الارض
والحاصل ان أقسام الفاعل
بحسب التقدير العقلى
ثلاثة فاعل بالاختيار وهو
الذى يتأتى منه الفعل
والترك وفاعل بالتعليل
وهو الذى يتأتى منه الفعل
دون الترك ولا يتوقف فعله
على وجود شرط ولا انتفاء
مانع

يمنع من حركة المفتاح او الخاتم الكائنين فى اليد عند حركتها مانع (قوله وفاعل بالطبع) اى بطبعه وذاته وذلك كما يقول الطبائعى ان النار تؤثر بطبعها وذاتها فى احراق الحطب والادوية تؤثر بذاتها النفع فى الامراض لكن تأثير النار والادوية فى الاحراق والنفع يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفى البلل فى النار ولم يذكروا فى هذا القسم السبب بأن يقولوا ان تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لان السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها اذ لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتيا لها والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها (قوله وهذه الاقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة) قضيته أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قدمه من ان الفلاسفة يسندون العالم اليه تعالى على طريق اسناد المعلول الى العلة وقد يجاب بأن مراده ان الاقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق فالفاعل من الخلق اما فاعل بالاختيار كالكاتب واما فاعل بالعلة كحركة اليد واما فاعل بالطبع كالنار واما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله (قوله ولم يوجد منها) اى من الاقسام الثلاثة (قوله عند المؤمنين) اى سنيهم ومعتزلهم فهم يوافقوا على انه لا فاعل الا الموجد بالاختيار لكنهم قسموه الى قديم وهو صانع العالم والى حادث وهو العبد لانه عندهم يخلق افعاله الاختيارية بقدرته الحادثة ولم يكفروا بهذا القول لانهم يقولون ان قدرته التى أوجد بها الفعل مخلوقة لله وأما اهل السنة فيقولون الفاعل المختار ليس الا المولى سبحانه وتعالى والى هذا قال الشارح بعد ثم هو خاص بواحد وهو الله لاخراج بعض ما دخل فيما قبله وهو مذهب اهل الاعتزال اى ثم بعد اتفاقنا مع المعتزلة على أنه ليس الا فاعل بالاختيار نفارقهم فى انه مختص بالمولى فقط دون العبد فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة اصبعه وتولد منها حركة الخاتم فرجع كلامهم الى أن حركة الاصبع علة لحركة الخاتم وحينئذ فهم يقولون بالفاعل بالعلة واجيب بأن مرادهم ان العبد فاعل بالاختيار للحركتين غاية الامر ان احداهما مباشرة والاخرى بواسطة وليس مرادهم ما رجع اليه كلامهم وانظر قول الشارح ولم يوجد عند المؤمنين الا واحد مع ان جماعة من المحققين كالفخر والسعد والسيد قالوا ان اسناد صفاته تعالى لذاته بالايجاد اى ان ذاته تعالى أثرت فى صفاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها وقالوا ان تأثيره فى الصفات بطريق الايجاد مستثنى من اطلاق انه سبحانه فاعل بالاختيار فعندهم لا واجب بالذات الا الذات وهذا القول لم يرتضه المصنف ولا غيره من المحققين وشنعوا على القائلين والحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته وانه تعالى فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة فى شئ ولعل هذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به احد من المؤمنين (قوله لا موجد سواه) اى والعبد انما هو كاسب بفعله خيرا كان او شرا وسيأتى تحقيق ذلك فى برهان الوحدانية (قوله فليس مرادهم به الاثبوت التلازم بين امر وامر) اى فلا تتوهم من قولهم النار علة للاحراق مثلا ان النار مؤثرة للاحراق بل مرادهم انهما متلازمان فى العادة وقد تختلف وكذا قولهم العلة فى تعلق القدرة بالممكنات الامكان ليس معناه أن الامكان اثر فى

وفاعل بالطبع وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك ويتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع وهذه الاقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعيين ولم يوجد منها عند المؤمنين الا واحد وهو الموجد بالاختيار ثم هو خاص بواحد وهو مولانا جل وعز اذ لا موجد سواه تبارك وتعالى ومهما جرى لفظ التعليل فى عبارات أهل السنة فليس مرادهم به الاثبوت التلازم بين أمر وأمر اما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة فى معلولها البتة فاعرف ذلك ولا تغتر بظواهر العبارات

تعلق القدرة بالممكنات بل المراد انهما متلازمان عقلا متى وجد الامكان فى شئ تعلقت به القدرة وان انتفى الامكان عن شئ انتفى تعلق القدرة به وكذا قولهم العلة فى وجوب النية فى الوضوء كونه عبادة ليس المراد ان الكون عبادة اثر فى وجوب النية بل المراد انهما متلازمان شرعا (قوله فتلك) اى الكراهة الشرعية (قوله لهذه النكتة) اى وهى تفسير الكراهة بعدم الارادة لاجل التحرز عن الكراهة الشرعية والنكتة مأخوذة من النكت وهو الحفر فى الارض بعود مثلا فيؤثر فيها وقد تطلق النكتة على الامر الدقيق كما هنا لان الانسان عند ما يتدبر امرا دقيقا او يفكر فيه يحفر فى الارض وهو لا يشعر فتسمية الشئ الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشئ باسم مجاوره وهو مجاز متعارف (قوله فى هذا التقييد) اى الحاصلة بهذا التقييد وكان الاولى أن يعبر بالتفسير بدل التقييد وقوله فى اصل العقيدة الاضافة بيانية (قوله الجهل) اى سواء كان بسيطا وهو عدم العلم بالشئ عما من شأنه العلم به وذلك بأن لا يدرك الشئ اصلا لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به او مركبا وهو ادراك الشئ على خلاف ما هو عليه فى الواقع والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والملكة وأما التقابل بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لانهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف والجهل يقال بالاشتراك على الامرين وانما سموا الثانى مركبا لاستلزامه لجهلين وهما الجهل بالشئ اى عدم ادراكه والجهل بأنه جاهل مثلا اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم ادراكهم لما ثبت للعالم فى الواقع وجهلهم بأنهم جاهلون لذلك اى مخطؤن فى اعتقادهم واذا علمت ان المراد بالتركب الاستلزام يندفع عنك ما يقال كل مركب لا بد له من اجزاء يتركب منها والجهل المركب لا يصح تركبه من بسيطين لانه وجودى والبسيط عدمى والوجودى لا يتركب من العدمى ولا من مركبين لتركب الشئ من نفسه ولا من بسيط ومركب لتركب الشئ من نفسه ومن غيره ولان المركب من الوجودى والعدمى عدمى مع ان الجهل المركب وجودى لا عدمى فتأمل (قوله بمعلوم) اى بشئ شأنه أن يعلم وقوله ما يحتمل أن تكون اسمية نعتا لمعلوم اى بمعلوم اى معلوم كان سواء كان كثيرا اوقليلا ويحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد وقوله بمعلوم يحتمل تعلقه بالجهل لكنه يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالمعطوف وهو قوله وما فى معناه ويحتمل أن يكون متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله وما فى معناه بناء على مذهب الكوفيين وابن جنى والرمانى والفارسى من جواز اعمال ضمير المصدر فى الظرف والجار والمجرور ولان الضمير لما عاد على ما يصح التعلق به صح التعلق به (قوله والموت) هو عند اهل السنة صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالادراك وعلى هذا فالتقابل بين الحياة والموت من تقابل الضدين ويدل لما قاله اهل السنة قوله تعالى الذى خلق الموت والحياة والخلق انما يتعلق بالوجودى وقيل ان الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة واجابوا عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى اوفى الكلام حذف مضاف اى خلق اسباب الموت وقيل ان الموت عدم الحياة مطلقا فالجماد يوصف بالموت على هذا القول دون القولين الاولين وعلى هذا القول فالتقابل

فتهلك مع الهالكين وانما فسرنا الكراهة بعدم الارادة لنحترز بذلك من الكراهة التى هى من أقسام الحكم الشرعى وهى طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم فتلك يصح ان تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أى نهيه عنه كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال اما الكراهة بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد اذ يستحيل أن يقع فى ملك مولانا جل وعز ما لا يريد وقوعه فتنبه لهذه النكتة العجيبة فى ذلك التقييد الذى قيدنا به الكراهة فى أصل العقيدة وبالله تعالى التوفيق ص (وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما فى معناه بمعلوم ما والموت

بين الموت والحياة تقابل النقيضين فان قلت كان الاولى على قياس ما تقدم أن يقول والموت وما فى معناه اى من الجمادات لمنافاتها الحياة مثل منافاة الموت لها قلت ماذكرته مسلم لكن لما لم يصرح احد من المجسمة بكونه جمادا لم يحتج للتنبيه عليه فان قلت لم ينقل عن المجسمة ايضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم على ماذكرت أن لا ينبه عليهما كما لم ينبه على ما اورد عليه والجواب انه وان لم ينقل عنهم وصفه بالموت ولا بالجهل الا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه تعالى جسما حيا ومن صفات الجسم الحى قبول الجهل والموت فنبه المصنف على استحالة ذلك عليه تعالى (قوله والصمم) هو صفة وجودية تمنع من السمع والعمى صفة وجودية تمنع من الابصار عند اهل السنة وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب اهل السنة وتقابل العدم والملكة على ما عند المعتزلة وكذا يقال فى التقابل بين العمى والبصر (قوله والبكم) هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند اهل السنة فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل العدم والملكة (قوله وكون العلم نظريا) اى لان العلم النظرى ما توقف على دليل فيقتضى سبق الجهل والا كان تحصيل حاصل وهو محال (قوله ونحو ذلك) اى من السهو والغفلة والغشيان والسكر والجنون وكون العلم ضروريا بمعنى ما قارنه ضررا وحاجة كعلمنا بألمنا وجوعنا لان هذا المعنى يستحيل عليه تعالى لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى فالضرورى بهذا المعنى حادث ومن لوازمه القيام بذات حادثة وعلم الله قديم ومن لوازم لوصف القديم قيامه بذات قديمة وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات وحينئذ فالعلم الضرورى بهذا المعنى مناف لعلم الله وأما الضرورى بمعنى ما يحصل بغير نظر فان هذا وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يجوز اطلاقه شرعا لما يوهمه اللفظ من الضرر والحاجة فاطلاق الضرورى على علمه تعالى بالمعنى الاول ممتنع لفظا ومعنى واطلاقه عليه بالمعنى الثانى ممتنع لفظا لا معنى (قوله وانما كان) اى ماذكر (قوله حسب) اى مثل منافاة الجهل له ان قلت منافاة العلم للجهل المركب على وجه التضاد وليس كل الامور المذكورة كذلك قلت انه انما عبر بالمنافاة وهى اعم (قوله والمراد بالصمم والعمى الخ) اعلم ان للصمم حقيقتين حقيقة عامة وحقيقة خاصة فحقيقته العامة عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال فى حق الله وجائز فى حقنا وحقيقته الخاصة بالله غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود وكذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه والخاصة بالله غيبة موجود عن صفة البصر اذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع اى مقام الاستحالة على الله احترازا من الصمم والعمى فى حق الحوادث فانهما عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال له صمم ولا عمى بالنسبة لهم والحاصل ان المراد بالصمم والعمى فى مقام الاستحالة على الله ما يشملهما بالمعنى العام والخاص بالله تعالى (قوله بوجود ما ينافيهما) يحتمل أن تكون الباء للسببية اى بسبب وجود ما ينافيهما اى بسبب وجود الآفة وهى الصفة الوجودية المنافية

لهما

والصمم والعمى والبكم) ش مراده بما فى معنى الجهل الظن والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا ونحو ذلك وبالجملة فالمراد به كل ما شارك الجهل فى مضادته للعلم وانما كان فى معنى الجهل لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلا بوجود ما ينافيهما

لهما وهذا لاينافى ماسبق من ان الصمم والعمى وجوديان عند اهل السنة لان العدم المقيد يطلق على الوجودى ويحتمل انهما للتصوير اى عدم السمع والبصر المصور ذلك العدم بوجود الصفة المنافية لهما (قوله اوغيبة الخ) هو امابالرفع عطفا على عدم او بالجر عطفا على وجود وعلى كل من الاحتمالين فقد اشار المصنف الى أن ضد الصفة ما كان منافيا لها سواء كان منافيا لها من حيث ذاتها او كان منافيا لها من حيث تعلقها واذا عد العجز عن ممكن ماضدا للقدرة والجهل بمعلوم ماضدا للعلم وغيبة معلوم ماضدا للسمع والبصر وذلك لاجل مايجب لهما من عموم التعلق اذ لولم يجب العموم لماحصلت المنافيات كما فى الشاهد اذ تتعلق قدرتنا بشئ وتعجز عن آخر ونفهم شيأ ونجهل آخر ولذلك قيد ذلك بقوله هنا كما تقدم (قوله عدم الكلام اصلا بوجود آفة تمنع من وجوده) اى بسبب وجود الصفة الوجودية المانعة من وجوده وهى الخرس او المصور بوجود آفة تمنع فالباء اما للسببية او للتصوير وعلى كل حال لايعارض ماتقدم لنا من ان التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند اهل السنة أما على الثانى فظاهر وأما على الاول فلان العدم المقيد قد يطلقونه على الامر الوجودى واعلم ان عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لسانى ونفسانى فالسكوت اللسانى ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم اللسانى ترك الكلام لامع القدرة عليه بل مع العجز عنه والبكم النفسانى فهو ترك الكلام النفسى عجزا وأما تركه مع القدرة فسكوت نفسانى أما السكوت اللسانى فأمره ظاهر وأما النفسانى فيتأتى فيما اذا كان الشخص نائما او مستيقظا ولم يجر على قلبه شيأ والبكم اللسانى يتأتى فيما اذا قام به آفة تمنعه من النطق وأما النفسانى فيتأتى فيما اذا قام به مرض منعه من اجراء شئ على قلبه اذا علمت ذلك فاعلم ان المراد هنا بالبكم البكم النفسانى لانه هو المضاد لكلامه تعالى النفسانى الذى هو صفة ازلية قائمة بذاته (قوله وفى معناه السكوت) اى وفى معنى البكم النفسانى السكوت النفسانى (قوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت) اى وفى معنى البكم كونه بحروف وأصوات ثم ان كونه بحروف وأصوات لاينافى الكلام فى الشاهد لكنه ينافيه فى الغائب فقوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت يحتمل ان المراد بكونه فى معناه انه مثله فى منافاة الكلام وذلك لان الكلام اذا كان بحروف وأصوات كان حادثا والحادث لايقوم الابحادث وكلامه تعالى قديم لايقوم الابقديم والتنافى فى اللوازم يدل على التنافى فى الملزومات ويحتمل ان المراد بكونه فى معنى البكم انه مثله فى الاستحالة لافى الضدية اى المنافاة وكأنه قال كما يستحيل اتصافه تعالى بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات والضدية للاول دون الثانى لكن فى هذا خروج عما المصنف فى صدده من الاضداد (قوله اذ الكلام الخ) الكلام مبتدأ خبره قوله هو بالنسبة الخ وقوله الاعلى نعت لمقام (قوله اذ فيه) اى الكلام الذى بحروف وأصوات (قوله ويستلزم) عطف على يجب ووجه الاستلزام ان الكلام الذى بحروف وأصوات يجب له العدم والحدوث والكلام صفة للذات ملازم لها ومن المعلوم انه يلزم من حدوث احد المتلازمين حدوث الآخر (قوله نقيصة الحدوث) الاضافة بيانية (قوله ربقة الافتقار) الربقة قطعة حبل تجعل فى عنق الدابة واضافة ربقة للافتقار من اضافة المشبه به للمشبه ووجه الشبه اللزوم فى كل (قوله والثانية رذيلة البكم) وهذه الرذيلة هى المناسبة لما الكلام بصدده (قوله

أوغيبة موجود ما من الموجودات عن صفتى السمع والبصر لماسبق من وجوب تعلقهما بكل موجود والمراد بالبكم عدم الكلام اصلا بوجود آفة تمنع من وجوده وفى معناه السكوت وفى معناه كونه بالحرف والصوت اذ الكلام الذى يكون بالحروف والاصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة وكان كمالا بالنسبة الى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة الى مقام الالوهية الاعلى نقيصة عظيمة اذ فيه رذيلتان احداهما رذيلة العدم الذى يجب للحروف والاصوات سابقا ولاحقا ويستلزم حدوث من اتصف به وأى نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام والثانية رذيلة البكم الذى هو لازم للحروف والاصوات

لانه لما استحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تحكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن ان يدل على معلومات له فى آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والاصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك بالحبسة التى هى أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التى لانهاية لها بصفة الكلام بل يلزم الحبسة عن الدلالة به فى آن واحد عن معلومين له فا كثر فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذى يكون بالحروف ١٦٨ والاصوات وما فى معناه من كلامنا النفسى ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصاف مولانا جل وعز بمثلهما وان الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستندا الى ان مثل ذلك فى حقنا كمال ينفى عنا رذيلة البكم قد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة تعالى عنها علوا كبيرا ونظيره فى ذلك نظير من عرف ان نهيق الحمير وأصواتها كمال فى حقها وكذا نباح الكلاب كمال فى حقها فيسئل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع قط كلامه فقال هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب معتقدا أن ذلك الصوت منهما لما كان كمالا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال فى حقه ينفى عنه رذيلة البكم ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة الى نوعه الانسانى وان لم يكن بكما بالنسبة الى نوع الحمير ونوع الكلاب ولاشك أن كلامنا وان بلغ الغاية فى البلاغة والحسن بالنسبة الى كلام الله أدنى بما لاحصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى أفصح كلام واعذبه اذ الحوادث كلها لاتفاضل بينها لذواتها بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره هو الذى فاوت فيما بينها وخص منها ماشاء بما شاء من صفة نقص أو كمال فاذا كان كمال بعضها نقصا عظيما بالنسبة الى غيره مما يقبل صفته ويشاركه فى الحدوث

لانه لما استحال الخ) الضمير للحال والشأن (قوله واحتبس) عطف تفسير على قوله تحكم (قوله اصل البكم) الاضافة بيانية اذ الحبسة هى البكم (قوله عن الدلالة) متعلق بالحبسة وقوله بصفة الكلام متعلق بالدلالة (قوله بل يلزم الخ) اضراب انتقالى فيه معنى الاول وزيادة (قوله لمعنى البكم) الاضافة بيانية (قوله بمثلهما) اى بمثل كلامنا الذى بحرف وصوت وبمثل كلامنا النفسى (قوله وان الواصف) عطف على قوله ان الكلام الذى يكون بالحروف والاصوات وقوله بذلك اى بالكلام الذى بحرف وصوت (قوله رذيلة البكم) الاضافة بيانية وحاصله انه اذا قيل الكلام بالحروف والاصوات كمال فى حقنا لزوال البكم به فليكن المولى متصفا به ليكون كمالا فى حقه فيقال فى رده انه يلزم على اتصافه بذلك نقيصة الحدوث له تعالى ويلزم عليه نقيصة عدم دلالته على معلومات فى آن واحد ولا يلزم من كونه كمالا فى حق الحادث كونه كمالا فى حق الله (قوله ونظيره الخ) حاصله ان من قال ان كون كلام الله بحروف وأصوات كمال فى حقه كما أنه كمال فى حقنا نظير من قال نهيق الحمير كمال فى حقها لانه ينفى عنها رذيلة البكم فسئل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال كلامه كنهيق الحمير فكما ان نهيق الحمير كمال فى حقها فليكن كمالا فى حقه فانه يستحق العقوبة من الملك لانه قد استنقصه ووصفه بالبكم بالنسبة للنوع الانسانى وان لم يكن البكم حاصلا عند النهيق بالنسبة للحمير (قوله ولاشك ان كلامنا الخ) حاصله ان نباح الكلاب ونهيق الحمير وان كان كمالا فى حقهما لمنعه رذيلة البكم عنهما لكن اذا نسبته لكلام البلغاء تجده نقصا وكذلك اذا نسبت الكلام الفصيح لكلام الله القديم تجده نقصا لكن هذا النقص اشد من النقص الحاصل من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب للكلام البليغ (قوله أدنى بما لاحصر له) أى أدنى بمراتب لاحصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد (قوله اذ الحوادث الخ) علة لقوله أدنى أى وانما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنى من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب لكلام البلغاء لان الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها والتفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعضها دون بعض فالعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما والتفاضل بينهما انما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر ومن الجائز أن يقوم بالجاهل ما قام بالعالم فاذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لاحد له اذ لا اشتراك بينهما ولا مناسبة والحاصل انه اذا حصل النقص فى الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لاحصر له فى الحادث مع القديم الذى لامشاركة بينه وبينه ولا مناسبة (قوله فاذا كان كمال بعضها) أى مثل نهيق الحمير وقوله بالنسبة لغيره أى مثل كلام البلغاء (قوله فاذا كان الخ) أى فاذا علمت ما ذكرناه لك من استواء الحوادث بالنظر لذاتها وان التفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعض ولو شاء المولى جعل صفة الكمال القائمة بالفاضل قائمة بالمفضول وبالعكس فنذكر لك كلاما يناسب ما نحن فيه فنقول اذا كان كمال بعض الحوادث نقصا بالنسبة لغيره كنهيق الحمير فانه كمال فى حقها وهو نقص بالنسبة لكلام البلغاء القابلين لصفة الحمير وهو النهيق كما ان الحمير قابلة لصفة البلغاء وهو كلامهم البليغ

فكيف يكون الحال فمن يصف المولى العظيم الذى لامثل له ولم يشاركه شىء أسواه فى جنس ولا نوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التى هى كمال لانثى بنقصانها وهى أنقص شىء وارذله بالنسبة الى جناب المولى الكريم ١٦٩ الكبير المتعال وقد ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام انه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الله سبحانه وتعالى مدة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه ووحشته حقيقة بالنسبة الى كلام الله تعالى القديم المثال ولا يستطيع ان يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة وينسيه الله تعالى ماذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى وقد نقل ابن عطاء الله رضى الله تعالى عنه عن مكين الدين الاسمر وكان من الابدال انه رأى فى منامه حوراء فكلمته فبقى نحو شهرين اوثلاثة أشهر لا يستطيع ان يسمع كلاما الاتقايأ فانظر هذا الامر كيف صار كلام الناس بالنسبة الى كلام الحور الذى هو من جنس كلامهم ادنى وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى كلام الناس اذلانجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب ولو سمعه اثر سماع أفصح كلام واعذبه فكيف يكون نسبة كلام الخلق الى كلام الخالق سبحانه وتعالى الذى جل عن المثل فى ذاته وصفاته وافعاله تبارك وتعالى وباقى الكلام واضح (ص) واضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه (ش) يعنى انك اذا عرفت كون ضد القدرة

٢٣ فى العامة العجز عن ممكن ما لزم ان يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما وهكذا كل صفة معنى فان ضدها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها وبالله التوفيق (ص) واما الجائز فى حقه

(قوله فكيف يكون الحال الخ) أى فهو فى غاية النقص والحاصل انا وجدنا النقص بين العبيد بعضهم مع بعض مع اشتراكهم فى الحدوث وقابلية الصفة فما بالك به بين القديم والحادث اللذين لا اشتراك بينهما فالنقص حينئذ أدنى من الاول بمراتب لاحصر لها (قوله بمثل أوصاف الحوادث) متعلق بقوله يصف المولى (قوله وقد ورد الخ) أتى بهذا اشارة الى أن بين كلام الحوادث وكلام الله بونا بعيدا واعلم أنه وقع خلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أو سمع كلاما مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية قولان والمعتمد الاول فلذا مشى عليه الشارح فقصده افادة أنه لامناسبة بين كلام الحوادث المركب من الحروف والاصوات وبين كلام الله القديم قيل ان السبب فى انبساط النفس بالصوت الحسن والتذاذها بسماعه أن الارواح سمعت كلام الله القديم الذى هو ألذ الاشياء يوم ألست بربكم فاذا سمع الآن صوتا حسنا تذكر ما سمعته روحه من كلام الرب الذى هو ألذ الاشياء (قوله ولا يستطيع الخ) عطف على يسد (قوله وباقى الكلام) أى وهو الموت واضح لا يحتاج لشرح وقد سبق ما فيه من كونه أمرا وجوديا أو عدميا والتقابل بينه وبين الحياة (قوله واضداد الصفات المعنوية الخ) لما تكلم على اضداد المعانى أفاد أن اضداد المعنوية مستفادة من أضداد المعانى فتأخذ لازم ضد المعنى وتجعله ضدا للمعنوية اللازمة لها لانه يلزم من تنافى الملزومات تنافى اللوازم فكل ما نافى الملزوم كالحيوان نافى اللازم كالناطق فان قلت قد تتنافى الملزومات ولا تتنافى اللوازم ألا ترى أن الانسان والفرس متباينان ويلزم كلا منهما الحيوانية أجيب بان قولهم تنافى الملزومات يوجب تنافى اللوازم مرادهم اللوازم المساوية للملزومات كالناطقية والصاهلية وكالمعنوية فانها لازمة للمعانى لزوما مساويا وبالخروج اللازم الاعم كالحيوانية فان تنافى الملزومات لا يوجب التنافى فيه (قوله واضحة من هذه) اى من أضداد المعانى اى واضحة وضوحا ناشئا من اضداد المعانى وذلك لان الاحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد الا بالنظر للمعانى (قوله فان ضدها ضد الصفة المعنوية) اى فان لازم ضدها ضد للصفة المعنوية فلا بد من هذا التقدير حتى تصح العبارة (قوله فى حقه تعالى) فى بمعنى اللام والحق بمعنى الذات اى واما الذى يجوز بالنسبة لذاته ان تفعله فليس الجائز وصفا يقوم بذاته بل هو وصف راجع لتعلق قدرته خلافا لما يوهمه قوله فيما سبق أن يعرف ما يجب فى حق مولانا وما يستحيل وما يجوز فان هذه العبارة قد أطلقها فيما للذات من الصفات وهذا يوهم أن يكون استعملها هنا فى الجائزات من الصفات اذلم يغاير بينهما فيقتضى أن الذات العلية تتصف بصفة جائزة مع أن البارى جل وعلا انما يتصف بالواجبات والحاصل أن الجائز بالنسبة اليه تعالى فهو فعل كل ما قضى العقل بامكانه وأما الجائز بالنسبة لغيره فيطلق على مالم يؤمر بفعله ولا بتركه وعلى ماليس بمنهى عنه (قوله ففعل كل ممكن أو تركه) اعترض بأن الممكن مرادف للجائز فى اصطلاح المتكلمين فكأنه قال واما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه فقد أخذ الجائز فى تعريفه واخذ المعرف فى التعريف موجب للدور وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائز حتى يرد ما ذكر بل المقصود هنا ضبط الجائز بما يعرف به كل فرد من أفراده لا بيان حقيقته لان بيان حقيقته قد تقدمت

فبين المؤلف ان الجائز الذى عرفنا حقيقته اولا هو فعل كل ممكن او تركه ويحتمل ان يكون فى الكلام حذف اى واما الجائز فضابطه فعل كل ممكن او تركه ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الاقسام سلمنا أنه تعريف فيقال المراد بالممكن ذاته أى الجواهر والاعراض بقطع النظر عن الوصف العنوانى اى وصفها بالامكان كما قالوا فى تعريف العلم انه معرفة المعلوم على ماهو عليه أى معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالمعلومية (بقى شئ آخر) وهو أن ما اقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائز فى حقه تعالى فعل كل ممكن واضح على طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها واما على طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية كما مر فالاطلاق غير ظاهر لان الصفات على هذا ممكنة ومع هذا فهى مستندة اليه على طريق الايجاب لا الجواز (قوله أو تركه) فيه أن الترك فعل لانه الكف عن الشئ فلا حاجة لذكره وأجيب بأن الترك وان كان فعلا عند الاصوليين لكن المصنف جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك واطلاق الترك على عدم الفعل (قوله هو فعل كل ممكن) اى فعل كل ما قضى العقل بامكانه أى باستواء طرفيه الوجود والعدم سواء كان خيرا أو شرا كان فعلا اختياريا للعبد أم لا (قوله فيدخل فى ذلك) أى فى الممكن أو فى ضابط الجائز المذكور (قوله الثواب والعقاب) أى اثابة الطائع وعقاب العاصى وخص هذه بالذكر دون غيرها للخلاف الذى فيها بين اهل السنة والمعتزلة فالمعتزلة يقولون بوجوب ذلك بناء منهم على اصلهم الفاسد من أن الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل والعقل يستحسن اثابة الطائع وعقاب العاصى وكل ما استحسنه العقل فهو عندهم واجب يعد تركه فيها موجبا للوم ورد عليهم بما هو مذكور فى المطولات وتقدم بعضه ومما يدخل فى ضابط الجائز المذكور أيضا خلق الله الرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها بناء على اصلهم الفاسد من ان الرؤية انما تكون بانبعاث اشعة من العين تتصل بالمرئى وذلك يستلزم ان يكون جسما والبارى تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم ويرد ذلك بمنع ما بنوا عليه الاستحالة وحاصله انا لا نسلم ان الرؤية انما تكون بانبعاث أشعة بل الرؤية معنى يخلقه الله فى جزء من العين (قوله وبعث الانبياء) اى خلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه على الله تعالى لاستحسان العقل له وذهبت البراهمة الى استحالة بعثة الرسل وهم قوم كفار والحق ما عليه اهل السنة من ان بعثة الرسل جائزة على الله تعالى (قوله والصلاح والاصلح) الصلاح ما قابله الفساد والاصلح ما قابله صلاح الا انه دونه فالاول كتغذية زيد بدلا عن ضربه والثانى كتغذيته لجائد بدلا عن اطعامه عسدا فرزق المولى لنا بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جائز عليه لا واجب وكذلك رزقه زيدا الف دينار عوضا عن رزقه له دينارا واحدا مثلا جائز عليه لا واجب خلافا للمعتزلة القائلين انه يجب عليه تعالى ان يفعل بكل عبد من عباده ما هو صلاح له وما هو اصلح به اى ما هو صلاح بالنظر لمقابله الفاسد وما هو اصلح بالنظر لمقابله الذى هو صلاح فلا تنافى بين وجوبهما معا وبهذا يعلم رد قول بعضهم الواو فى قوله والاصلح بمعنى او وهو تفنن فى العبارة لان بعض المعتزلة يعبر بوجوب الصلاح وبعضهم بوجوب الاصلح (قوله لا يجب من ذلك شئ على الله) اى بالنظر لذات الله فلا ينافى وجوبه لوعده تعالى الذى لا يخلف أو لاقتضاء حكمته وجوده

تعالى فعل كل ممكن أو تركه (ش) لما فرغ من ذكر ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل ذكر هنا القسم الثالث وهو ما يجوز فى حقه تعالى فذكر ان الجائز فى حقه تعالى هو فعل كل ممكن أو تركه فيدخل فى ذلك الثواب والعقاب وبعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصلاح والاصلح للخلق لا يجب من ذلك شئ على الله تعالى

او لتعلق علمه فی الازل بوجوده والحاصل انه لیس مراد الاشعری بقوله انه لایجب علی الله شئ نفی الوجوب مطلقا بل المراد نفی الوجوب باعتبار ذاته تعالی وهذا لاینافی انه قد یجب علیه باعتبار صفاته کالو اقتضت حکمته شیأ فلا بد منه بمقتضی الحکمة وان لم یجب باعتبار ذاته وکالو علم فی الازل بوجود شئ فلا بد من وجوده والا انقلب العلم جهلا وان لم یکن وجوده واجبا باعتبار ذاته وکما اذا اخبر بحصول ثواب فی المستقبل للطائعین فلا بد من حصوله لئلا یتخلف الوعد وان لم یکن وجوده واجبا باعتبار ذاته ولا محذور فی ذلک (قوله ولا یستحیل) الضمیر عائد علی شئ من ذلک لکن علی حذف مضاف والتقدیر ولا یستحیل ترکه ای ترک شئ من ذلک خلافا للمعتزلة فی قولهم باستحالة ترک الثواب للطائع والعقاب للعاصی وباستحالة ترک بعث الانبیاء وباستحالة ترک فعل الصلاح والاصلح بالنسبة لکل مخلوق (قوله اذ لو وجب الخ) هذا دلیل استثنائی استدل به علی عدم وجوب الصلاح والاصلح علیه تعالی وحاصله لو وجب علیه تعالی فعل الصلاح والاصلح لکل فرد من الخلق لما وقعت محنة فی الدنیا ولا فی الآخرة ولما وقع تکلیف بامر ولا نهی لانه لا اصلاح فی المحن والتکالیف لکن التالی باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والاصلح وثبت جوازهما وهو المطلوب والدلیل علی أنه لا یجب علیه شئ من الثواب والعقاب وبعث الرسل أن تقول لو وجب علیه تعالی شئ لما کان فاعلا مختارا لکن التالی باطل (قوله کما تقوله المعتزلة) أما البغدادیون منهم فاوجبوا ماهو الاصلح فی الدین والدنیا واما البصریون منهم فاوجبوا ماهو الاصلح فی الدین فقط قال الدوانی ولا یخفی أن مرادهم الاصلح بالنسبة الی الشخص لا بالنسبة للکل من حیث هو کل (قوله لما وقعت محنة) أی ابتلاء بما یؤلم وقوله لما وقعت الخ أی لان المحن والتکالیف لیس فیها اصلاح ولا أصلح وانما فیها اتعاب البدن فلو وجب الصلاح والاصلح لانتفت المحن والتکالیف التی لا اصلاح فیها (قوله وذلک باطل بالمشاهدة) ای وعدم وقوع کل من المحن والتکالیف باطل بالمشاهدة لاننا نشاهد وقوع المحن ووقوع التکالیف هذا کلامه واعترض بان وقوع کل منهما غیر مشاهد لان الوقوع امر اعتباری واجیب بان متعلق الوقوعین وهو المحن والامور المکلف بها لما کان مشاهدا صار کل من الوقوعین کأنه مشاهد والحاصل أن مشاهدة کل من الوقوعین بمشاهدة متعلقه فتأمل (قوله وما یقدر الخ) هذا جواب عما أورده المعتزلة علی الشرطیة المتقدمة وحاصل ما اوردوه أن قولکم لو وجب علیه تعالی فعل الصلاح والاصلح لانتفت المحن والتکالیف لانه لا صلاح فیها هذا ممنوع بل وقوع کل منهما فیه صلاح للعبد وهو الثواب الاخروی وحاصل الجواب أن ما ذکرتموه من أن وقوع کل منهما فیه صلاح لا یتم الا لو کان بین وقوع المحن والتکلیف وبین الصلاح الذی هو الثواب لزوم عقلی بحیث یکون حصول الصلاح الذی هو الثواب متوقفا علی حصول المحن والتکلیف مع أنه لا تلازم بینهما اذ المولی قادر علی ایصال الثواب للعبد من غیر محنة ولا تکلیف بدلیل أنه فی الآخرة یعطی لعباده مراتب لیست فی نظیر الاعمال سلمنا ان المحن والتکالیف فیها صلاح وهو الثواب فنقول لیس هذا لازما فی کل العباد الا تری ان الکافر المعذب فی الدنیا لا صلاح له فی تلک المحن لان ما له للنار (قوله من حتم) بالحاء المهملة ای قضی (قوله اما برهان وجوده تعالی الخ) لما انقضی

ولا یستحیل اذ لو وجب علیه فعل الصلاح والاصلح للخلق کما تقوله المعتزلة لما وقعت محنة دنیا ولا أخری ولما وقع تکلیف بامر ولا نهی وذلک باطل بالمشاهدة وما یقدر من المصالح مع تلک المحن والتکالیف فالله تعالی قادر علی ایصال تلک المصالح بدون مشقة أو محنة أو تکلیف وأیضا فلیست تلک المصالح عامة فی جمیع الممتحنین والمکلفین للقطع بان المحنة والتکلیف فی حق من حتم علیه بالکفر والعیاذ بالله تعالی نقمة عظیمة وتعریض للهلاک الابدی نسأل الله تعالی العافیة فی دیننا ودنیانا وحسن الخاتمة بلا محنة ولا مشقة (ص) أما برهان وجوده تعالی

كلامه على عد الاقسام الثلاثة الواجبات والمستحيلات والجائزات مجردا عن الادلة اتبع ذلك بذكر الادلة لاجل الارتقاء عن التقليد المختلف في ايمان صاحبه الى المعرفة وهي الجزم المطابق عن دليل المتفق على ايمان صاحبها فقال مجيبا السؤال مقدر تقديره هذه العقائد فما براهينها أما برهان الخ وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما وقد بين ذلك أي افادتها التوكيد سيبويه بقوله لان معناها في قولك اما زيد فقائم مهما يكن من شئ فزيد قائم قال شراح كتابه وشئ عام اريد به الخصوص اذلم يرد ان زيدا يقوم عند كل شئ من تحرك وورقة وهبوب ريح لانه يلزم قيامه دائما اذلا تخلو الدنيا من شئ يقع وانما المراد الرد على من يظن ان زيدا يمنعه مانع من قيامه مما يظن أنه مانع فأكد المتكلم رد ذلك وقال مهما يكن من شئ تظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لامحالة ويقدر في كل مقام مالاق به انتهى فيقدر على غطه هنا مهما يكن من شئ تظنه مانعا من دلالة الحدوث على وجود الله فلا يكون مانعا فالحدوث دليل لامحالة وهذا فيه وفاء بما قلناه من التوكيد مع دفع وهم الشئ في كلامه والبرهان مشتق من البره بسكون الراء وهو القطع تقول برهت العود اذا قطعته ولا شك أن البرهان يقطع ظهر الخاصم وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لانتاج يقين والمقدمات اليقينية هي الاوليات والمشاهدات والمحسوسات والمتواترات والتجريبيات وأما الدليل فهو اما عقلي واما نقلي فالثاني كالكتاب والسنة والاجماع وأما العقلي فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر سواء كانت المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو احداهما يقينية والاخرى ظنية فالدليل المنطقي أعم من البرهان وأما عند الاصوليين فهو ما احتوى على الموصل للمطلوب لانفس الموصل فالعالم مثلا دليل على وجود الله لاحتوائه على جهات منها مالا يوصل للمقصود ومنها ما يوصل فالاول كطوله وكثافته وبساطته وتركيبه وبياضه وسواده والثاني كحدوثه فالعالم دليل من حيث احتواؤه على الموصل الذى هو الحدوث وكذلك النار دليل على الاحراق لانها احتوت على الجرمية والشفافية والضوء وليس جهة من هذه الجهات موصلة للاحراق وانما الجهة الموصلة له الحرارة اذ بها يعلم الاحراق فالدليل العقلي مركب عند المناطقة ومفرد عند الاصوليين اذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيما يأتي أما برهان الخ مراده بالبرهان مطلق الدليل كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء وبقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها أو كان نقليا كدليل هذه الستة الكائن من الكتاب والسنة والاجماع أو انه استعمل البرهان في حقيقته بالنسبة لغير هذه الستة وفي مجازه بالنسبة لها (واعلم) ان العقائد على ثلاثة أقسام القسم الاول ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذى من جملته المعجزة الدالة على صدق الرسل وذلك كالوجود والقيام بالنفس وما بينهما وكالقدرة والارادة والعلم والحياة فالفعل متوقف على هذه اذلا يتأتى الا ممن كان متصفا بهذه الصفات ولا يصح الاستدلال عليها الا بالدليل العقلي اذ لو استدل عليها بالدليل السمعي للزم الدور وبيانه أن السمع متوقف على المعجزة وهي متوقفة على هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهذا دور والقسم الثاني من العقائد ما يرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراط والميزان

والحشر

لحدوث العالم

والحشر والنشر والحوض والثواب والعقاب ورؤيتنا الله فهذا لا يستدل على وقوعه الا بالدليل السمعي اذ غاية ما يصل اليه العقل الجواز لا الوقوع القسم الثالث من العقائد ما لا تتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أى كونه سميعا وبصيرا ومتكلما فهذه يصح الاستدلال عليها بالامرين والاصح منهما الدليل السمعي كما يأتى وأما الوحدانية ففيها خلاف قيل انه لا يستدل عليها الا بالعقل لتوقف المعجزة على الوحدانية اذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفى الفعل ومن جملته المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالسمع كالعقل قال المصنف فى شرح الكبرى وهو رأى وانما برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب بحيث يقول وأما برهان وجوب وجوده لاجل أن يتوصل للتفصيل فذكرهنا برهان مطلق الوجود المقابل للعدم ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لانهما عين وجوب وجوده ولو برهن هنا على وجوب الوجود فان لم يذكر بعد ذلك برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشئ عن غيره وقد ذكر أنه لا يستغنى فى هذا الفن بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم وادراج الجزئيات تحت الكليات ولو ذكر برهانهما بعد برهان وجوب الوجود كان تكرارا محضا والحاصل أنه أثبت أولا وجوده تعالى المنافى لعدمه بهذا البرهان ثم أثبت وجوبه الذى هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار لا بالتعليل ولا بالطبع ببرهان الارادة واثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود وبالتأثير بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم وبباقى الصفات هو الله تعالى فهو السمع اذ لا تتوقف دلالة المعجزة على ان الصانع الذى لا شريك له يسمى الله والعقل لا مدخل له فى التسمية وبيان ذلك أنه اذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل وأنه واحد لا شريك له وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزات المثبتة لصدقهم مخبرين أن ذلك الصانع الواحد الذى لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك الا بعد مجئ الرسل اذ لا مدخل للعقل فى التسمية (قوله لحدوث العالم) العالم كل موجود سوى الله تعالى فيدخل فيه الاجرام والاعراض ولا تدخل صفاته لانها ليست غيرا وهذا على القول بنفى الاحوال وأما على القول بثبوتها فالعالم كل ثابت سوى الله اذ الثابت أعم من الموجود عندهم ويسمى ما ذكر عالما لان فيه علامة تميزه عن موجده فهو مأخوذ من العلامة أو لان من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى سبحانه وتعالى وبما له من الصفات فيكون مأخوذا من العلم وأما الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم وقيل العدم السابق على الحدوث ان قلت جعل الحدوث دليلا على وجود الله لا يأتى على قول المناطقة من أن الدليل قول مركب من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر ولا على قول الاصوليين ان الدليل هو ما احتوى على الموصل للمقصود والمحتوى على الموصل للمقصود انما هو العالم واما الحدوث فهو الموصل للمطلوب لانه جهة دلالته لما علمت ان العالم له جهات توصل للمقصود وجهات لا توصل له فهو دليل من حيث احتواؤه على الجهة التى توصل فلو قال فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهرا فى ذلك وأجيب بان المصنف ماش على مذهب الاصوليين غاية الامر أنه أطلق الدليل على وجهه من حيث أنه المقصود منه فهو مجاز من اطلاق اسم الملزوم على اللازم وذلك لان الدليل

اسم للعالم أطلقه على لازمه وهو الحدوث أو انه ماش على طريقة المناطقة وقوله لحدوث العالم أى فالمفيد لحدوث العالم وذلك المفيد هو المقدمة الصغرى القائلة العالم حادث المضمومة للكبرى المحذوفة القائلة وكل حادث لابد له من محدث فالمصنف أشار للصغرى بقوله لحدوث العالم وحذف الكبرى لعلمها من الدليل المستدل به عليها وهو قوله بعد لانه لو لم يكن له محدث الخ ان قلت ان المفيد لحدوث العالم مقدمة واحدة والدليل المنطقى قول مؤلف من مقدمتين كما مر فكيف يكون المصنف ماشيا على طريقة المناطقة مع اطلاقه الدليل على مقدمة واحدة قلت اطلاقه الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء (بقى شئ آخر) وهو أنه قد وقع خلاف فى جهة احتياج العالم للفاعل فقيل العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه أى وجوده بعد عدمه وقيل من جهة امكانه وتساوى طرفيه فيحتاج ان يرجح أحدهما على الآخر وقيل من جهة حدوثه وامكانه فكيفية الاستدلال على وجود الصانع على الاول أن تقول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وعلى الثانى تقول العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع يرجح أحد طرفيه وعلى الثالث تقول العالم حادث ممكن وكل ما هو كذلك لابد له من صانع اذا علمت هذا فقول المصنف لحدوث العالم يقتضى الجرى على طريقة الحدوث وقوله بعد ذلك لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الامرين المتساويين كالصريح فى الامكان اذ لا معنى للامكان الا التساوى الوجود والعدم فيقتضى الجرى على طريقة الامكان لا الحدوث فيقتضى أول الكلام يخالف آخره وقد يجاب بأن قوله أولا لحدوث العالم فيه حذف الواو مع ما عطفت أى لحدوث العالم وامكانه ودليل المحذوف ذكر الامكان بعد وحينئذ فالمصنف ماش على طريقة شوب الامكان بالحدوث أو يقال قوله لحدوث العالم اى الذى ما وقع الا بعد ترجيح أحد الطرفين وذلك هو الامكان ولا معنى للشوب الا ذلك كذا قيل وقد يقال كلام المصنف ليس فيه تخصيص الامرين المتساويين بالوجود والعدم حتى يكون جاريا على طريقة الامكان بل هما شاملان لكل أمرين من المتقابلات الست الوجود والعدم والمكان المخصوص ومقابله والزمان المخصوص ومقابله والجهة المخصوصة ومقابلها والمقدار المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها وحينئذ فالبرهان جار على طريقة الحدوث لا على طريقة من يشوب الامكان بالحدوث تأمل هذا واعلم أننا اذا اردنا اثبات الصانع للعالم نثبت اولا حدوث الاعراض بدليل ثم نثبت حدوث الاجرام بدليل ثم بعد اثبات حدوث الاعراض والاجرام بالدليل نثبت أن للعالم صانعا فالمراتب ثلاثة ويحتاج لثلاثة أدلة فنقول فى الدليل الاول الاعراض متغيرة بالمشاهدة وكل متغير حادث ينتج الاعراض حادثة ثم نقول فى الدليل الثانى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة ثم بعد أن نثبت حدوث الاعراض والاجرام نقول العالم من أجرام وأعراض حادث وهذه المقدمة تثبت بالدليلين المتقدمين وكل حادث لابد له من صانع وهذه الكبرى اما أن نثبتها بدليل استثنائى بأن نقول لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الامرين المتساويين بلا سبب مرجح بيان الملازمة ان الممكن وجوده مساو لعدمه فى نفس الامر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح لكن التالى وهو ترجيح احد الامرين المتساويين تساويا ذاتيا بلا سبب باطل لما فيه من

اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان فبطل المقدم وهو لم يكن للحادث محدث واذا بطل المقدم ثبت نقيضه وهو ان للحادث محدثا وهو المطلوب او نثبتها بدليل اقترانى مركب من شرطية وحملية بأن نقول لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان واجتماع الاستواء والرجحان باطل ينتج لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلا والحاصل أن المقدمة الصغرى من برهان اثبات الصانع لهادليلان كل منهما اقترانى والكبرى ان شئت أثبتها بدليل استثنائى وان شئت أثبتها بدليل اقترانى وهذا الترتيب هو ما ارتكبه الشارح فى الشرح وهو طريق الترقى وأما فى المتن فقد ارتكب طريق التدلى فأولا أقام الدليل على وجود الصانع واشار اصغراه بقوله لحدوث العالم وحذف كبراه ثم أقام الدليل على الكبرى المحذوفة بقوله لانه لولم يكن له محدث الخ ثم أقام الدليل على الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ ودليل حدوث الاعراض الخ وقدم دليل الكبرى على دليل الصغرى لقلة الكلام عليه (قوله لانه) أى الحال والشان لولم يكن له أى للعالم وقوله محدث أى فاعل وصانع (قوله بل حدث لنفسه) اى مع فرض تساوى حدوثه وعدمه وتساوى جميع الامور المتقابلة فى نفس الامر فصح ترتيب قوله لزم الخ لان لزوم اجتماع الاستواء والرجحان انما جاء من حدوثه بنفسه مع استواء الحدوث وعدمه وبقية الامور المتقابلة فى نفس الامر وبل فى كلامه انتقالية من أعم الى أخص لان نفى محدث الحادث صادق بما اذا أحدث نفسه وبما اذا كان حدوثه لنفسه بان كان حدوثه اتفاقا قبالاجل نفسه بان كانت ذاته علة فى وجوده فأضرب للثانى لخفائه دون الاول فانه ضرورى الاستحالة فاللام فى قول المصنف لنفسه لام التعليل أى بل حدث لاجل ذاته بمعنى أن حدوثه ليس لسبب بل لاجل ذاته (قوله أحد الامرين) أى وهما طرفا الممكن من وجود وعدم والمقدار المخصوص ومقابله والمكان المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها والجهة المخصوصة ومقابلها وقوله المتساويين أى تساويا ذاتيا (قوله وهو محال) أى كون أحد الامرين المتساويين تساويا ذاتيا مساويا بالصاحبه بالنظر لما فى نفس الامر راجحا عليه بلاسبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لان الرجحان يستلزم لامساواة والمساواة تستلزم لارجحان فاذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولامساواة ورجحان ولارجحان وهذا باطل بالضرورة ونظيرا جتماع المساواة لطرفى الممكن ورجحان أحدهما على الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما لالسبب فرجحان احدى الكفتين على الاخرى مع فرض تساويهما لابدله من مرجح والالزم المحذور وهو اجتماع الضدين الرجحان والمساواة * واعلم أن ماذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حدث لالسبب اجتماع المساواة والرجحان مبنى على أن الوجود والعدم بالنظر لذات الممكن سيان وهو أحد قولين وقيل ان العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فانه يحتاج لسبب وما لايحتاج الشئ فيه لسبب أولى به مما يحتاج لسبب وعلى هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم لنفسه ترجيح المرجوح بلاسبب وهو أولى فى الاستحالة من ترجيح أحد الامرين المتساويين بلاسبب (قوله ودليل حدوث العالم) أى أجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الاعراض بعد ذلك وقوله ملازمته للاعراض هذا معنى الدليل

لانه لولم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلاسبب وهو محال ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث

وانقطه أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فالمصنف تعرض لمعنى الدليل لا للفظه فقد أشار للصغرى بقوله ملازمته للاعراض الحادثة اذ هو فى قوة قولنا أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وأشار للكبرى بقوله وملازم الحادث حادث وحذف النتيجة للعلم بها (قوله ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها) لما كان صغرى الدليل المستدل به على وجود الصانع وهى العالم حادث نظرية تتوقف على بيان وكان العالم ذوات وصفات بين حدوث الذوات بملازمتها للاعراض كما مر و بين حدوث الصفات بمشاهدة تغيرها وقوله مشاهدة تغيرها أى مفيد مشاهدة تغيرها وهو المقدمة الصغرى القائلة الاعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم المضمومة للكبرى القائلة وكل ما كان كذلك فهو حادث وقد حذف المصنف الكبرى للعلم بها واطلاق الدليل على مفيد مشاهدة تغير الاعراض وهو الصغرى مجاز من اطلاق اسم الكل على الجزء (قوله مشاهدة تغيرها) أى تغير حكمها فى الجرم فالمتحركية تارة تشاهد بظهور الجرم متحركا وتارة تنعدم بظهور الجرم ساكنا وبهذا المضاف الذى قدرناه يندفع اعتراضان الاول أنه لو تعلقت المشاهدة بتغير الاعراض من عدم الى وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضروريا لم يختلف فيه لكن التالى باطل اذ قد اختلف فى تغير الاعراض وعدم تغيرها فقيل انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس وقيل انها ليست كذلك بل تكمن فى الجرم ثم تظهر لا أنها تعدم ثم توجد ثم تعدم وهكذا واذا بطل التالى بطل المقدم وهو تعلق المشاهدة بتغيرها من عدم الى وجود وبالعكس فلم تتم صغرى الدليل القائلة الاعراض شوهد تغيرها الخ وحاصل الجواب أن الاعراض وان اختلف فى تغيرها من وجود الى عدم وعدم تغيرها كذلك بل تكمن وتظهر لكن أحكامها شوهد تغيرها من وجود الى عدم وبالعكس ولا نزاع فيه فالحركة مثلا وهى الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف وأما حكمها وهو كون الجسم منتقلا من حيز لآخر فهذا مشاهد تغيره لانه تارة يظهر بظهور الجرم متحركا وتارة يعدم بظهوره ساكنا فالتغير المشاهد هو بالنسبة للاحكام لا بالنسبة للاعراض التى فيها النزاع الاعتراض الثانى أن التغير من العدم للوجود هو الحدوث فكيف يستدل به على حدوث الاعراض مع أن فيه استدلالا على الشئ بنفسه وحاصل الجواب أن المستدل عليه تغير الصفات والاستدلال بتغير الاحكام لا بتغير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشئ بنفسه والاستدلال بتغير الاحكام على تغير الصفات نظير الاستدلال بالمعنوية على وجود المعانى * واعلم أن برهان حدوث الاجرام القائل العالم ملازم للاعراض الحادثة وكل ملازم للاعراض الحادثة فهو حادث انما يتم بعد اثبات أمور أربعة اثبات أمر زائد على الاجرام وحدوث ذلك الزائد وملازمة الاجرام لذلك الزائد واثبات استحالة حوادث لا أول لها والامر الثانى وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه وابطال انتقاله وابطال كونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم فجملة الامور المحتاج لها سبعة الاول اثبات زائد على الاجرام والثانى ابطال قيامه بنفسه والثالث ابطال انتقاله والرابع ابطال كونه وظهوره والخامس اثبات استحالة عدم القديم والسادس اثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد والسابع استحالة حوادث لا أول لها

ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم) ش

وذلك

وذلك أن للفلسفي القائل بقدم العالم أن يعترض على الصغرى بأن يقول لا نسلم وجود زائد على الاجرام المعبر عنه بالاعراض سلمنا وجود هذا الزائد فلا نسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه أو انتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو في هذه الصور الثلاث قديم أو أن ذلك الزائد على الاجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم سلمنا حدوثه لكن لا نسلم ان الاجرام ملازمة لذلك الزائد لم لا يجوز انفكاكها عنه سلمنا الصغرى لكن لا نسلم الكبرى القائلة وكل ما لازم الحادث فهو حادث لانه لا يلزم ذلك الا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نوافق على حدوثها لكن نقول لا أول لها فالفلك مثلا وان لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ لیلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين أما لو كانت الحركات لا أول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التي لا أول لها فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على اثبات ستة مطالب والكبرى تمامها يتوقف على اثبات مطلب واحد فتكون جملة المطالب التي يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة وقد جمعها بعضهم في بيت فقال

زيد مقام ما انتقل ما كمنا ✻ ما انفك لا عدم قديم لا حنا

فقوله زيد يشير به لاثبات زائد على الاجرام وقوله مقام بحذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماض يعني به نفي قيام العرض بنفسه وقوله ما انتقل باسكان اللام للوزن يعني به نفي انتقال العرض وقوله ما كمنا يعني به نفي كمون العرض وظهوره فاكتفى بأحد المتقابلين وهو الكمون عن الآخر وهو الظهور وقوله ما انفك يعني به اثبات ملازمة الاجرام للاعراض وقوله لا عدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لا حنا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها رمز بالحاء اليها ووجه الاستدلال على هذه الامور السبعة أن تقول أما الاول وهو اثبات زائد على الاجرام تتصف الاجرام به فهو ضروري لا يحتاج لدليل اذ ما من عاقل الا وهو يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها وأما الثاني وهو ابطال قيام العرض بنفسه والثالث وهو ابطال انتقاله فدليلهما انه لو قام العرض بنفسه او انتقل لزم قلب حقيقته لان الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر فلو قامت بنفسها او انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرا اذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الاجرام وأما الرابع وهو الكمون والظهور فوجهه أن الكمون والظهور يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل الواحد لان الجوهر اذا تحرك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون ضرورة وأما الخامس وهو اثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لا واجبا والجائز لا يكون الا حادثا فيكون هذا القديم حادثا وهو تناقض وأما السادس وهو اثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضروري لانه لا يعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلا اذ لو انفك عن الحركة والسكون لزم ارتفاع النقيضين وهما حركة

ولا حركة وسكون ولا سكون وأما السابع وهو اثبات استحالة حوادث لا أول لها فله أدلة كثيرة وأقربها أن تقول اذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا فى نفسه فعدم جميعها ثابت فى الازل ثم لا يخلو اما أن يقارن ذلك العدم فرد من الافراد الحادثة أولا فان قارنه لزم اجتماع وجود الشئ مع عدمه وهو محال بضرورة العقل وان لم يقارن ذلك العدم شئ من تلك الافراد الحادثة لزم أن لها أولا لخلو الازل على هذا الفرض عن جميعها (قوله لاخفاء أن العالم الخ) لا يخفى أن ما بدأ به المصنف فى المتن أخره فى الشرح وما أخره فى المتن بدأ به فى الشرح لانه فى المتن بدأ بدليل وجود الصانع ثم استدل على حدوث العالم أجرام وأعراض وفى الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع فما فى الشرح من باب الترقى وما فى المتن من باب التدلى والاول هو المناسب للاستدلال (قوله وما بينهما) اى من السحاب والهواء والحيوانات التى على وجه الارض (قوله أجرام ملازمة لاعراض تقوم بها) مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للاعراض وأن الاعراض ليست من العالم وليس كذلك فكان الاولى أن يقول أعراض وأجرام ملازمة للاعراض تقوم الاعراض بها (قوله فان معرفة لزوم الاجرام لهما) اى على البدل لا على وجه الاجتماع لان اجتماع الضدين محال وانما كانت معرفة لزوم الجرم لهما على البدل ضرورية لان عرو الجرم عنهما مستحيل استحالة ضرورية لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين البديهى الاستحالة (قوله لاشك الخ) هذا شروع فى بيان حدوث الاعراض (قوله لما قبل أن ينعدم أبدا) لكن التالى وهو عدم قبولهما الانعدام باطل فبطل المقدم وهو قدمهما وثبت نقيضه وهو حدوثهما وهو المطلوب وقوله لان ما ثبت قدمه استحال عدمه اى بالفعل والقبول وهذا بيان للملازمة فى الشرطية وقوله ولا خفاء دليل للاستثنائية المطوية (قوله لان ما ثبت قدمه استحال عدمه) أورد عليه أن الاعدام الازلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود كذا اعترض بعضهم وهو مبنى على ترادف الازلى والقديم أما على المشهور من أن القديم أخص من الازلى لانه موجود لا ابتداء لوجوده والازلى مالا ابتداء له وجوديا كان أو عدميا فليست الاعدام قديمة حتى ترد ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام انتهى يس وقد يقال هذا لا يرد أصلا ولو على القول بالترادف لان أعدامنا الازلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا والذى انعدم بوجودنا انما هو عدمنا فيما لا يزال ولم يقل أحد انه قديم فتأمل (قوله لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما) اورد عليه أن العدم لا يشاهد والمشاهدة انما تتعلق بالموجود واجيب بأن المشاهدة منصبة على وجود الضد فكأنه قال لانه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذى ينعدم كل منهما عنده او أن المراد بالمشاهدة العلم اى لانه قد علم عدم الخ (قوله فى كثير من الاجرام) متعلق بشوهد أى وأما القليل من الاجرام فهو ملازم اما للسكون كالارض والجبال واما للحركة كالافلاك (قوله فلزم استواء الاجرام فى ذلك) الاولى فلزم استواء الاعراض فى ذلك اى فى وجوب الحدوث لان الكلام فى الاعراض لا فى الاجرام وحاصله أنه اذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الاعراض وهو الحركة والسكون وجب أن يثبت لجميعها للتماثل اذ ما ثبت

لاخفاء ان العالم من السموات والارضين وما فيهما وما بينهما أجرام ملازمة لاعراض تقوم بها من حركة وسكون وغيرهما ولنقتصر على الحركة والسكون فان معرفة لزوم الاجرام لهما ضرورية لكل عاقل فنقول لاشك فى وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون اذ لو كان واحد منهما قديما لما قبل ان ينعدم أبدا لان ما ثبت قدمه استحال عدمه ولاخفاء ان كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده فى كثير من الاجرام فلزم استواء الاجرام فى ذلك

واذا ثبت حدوثهما واستحال وجودهما في الازل لزم حدوث الاجرام واستحال وجودها في الازل قطعا لاستحالة انفكاكها
عن الحركة والسكون وبالجملة فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة واذا استبان

بهذا حدوث العالم لزم افتقاره الى محدث لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيين وهما الاستواء والرجحان بلا مرجح لان وجود كل فرد من افراد العالم مساو لعدمه وزمان وجوده مساو لغيره من الازمنة ومقداره المخصوص مساو لسائر المقادير ومكانه الذي اختص به مساو لسائر الامكنة وجهته المخصوصة مساوية لسائر الجهات وصفته المخصوصة مساوية لسائر الصفات فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان فلو حدث أحدهما بنفسه بلا محدث لترجح على مقابله مع انه مساو له اذ قبول كل جرم لهما على حد سواء فقد لزم ان لو وجد شئ من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك محال فاذا لولا مولانا تعالى الذي خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شئ من العالم فسبحان من أفصح بوجوب وجوده وجوب افتقار الكائنات كلها اليه تبارك وتعالى فقولي لزم ان يكون احد الامرين المتساويين أعني بهما الوجود والعدم والمقدار المخصوص وغيره ونحو ذلك مما ذكرناه آنفا وباقي الكلام واضح وبالله التوفيق (ص) واما برهان وجوب القدم له تعالى

لاحد الامثال يثبت لكلها (قوله واذا ثبت حدوثهما) اى الحركة والسكون وهذا شروع في بيان حدوث الاجرام (قوله لاستحالة انفكاكها الخ) اى ومن المعلوم أن ما يستحيل انفكاكه عن الشئ لا يكون سابقا عليه (قوله احد المتلازمين) اى وهو الاعراض وقوله يستلزم حدوث الآخر أى وهو الاجرام (قوله واذا استبان) اى واذا بان وظهر بهذا الذى ذكرناه من دليل حدوث الاعراض والاجرام وقوله حدوث العالم اى من أعراض وجواهر وهذا شروع في بيان وجود صانع العالم (قوله لزم اجتماع الخ) هذا بيان للمقدمة الكبرى من دليل اثبات الصانع (قوله مساو لعدمه) اى في نفس الامر وكذا يقال فيما بعد (قوله فهذه أنواع) اى ستة كل واحد منها فيه أمران ولهذا سميت بالمتقابلات الست لان كل واحد منها يقابله نظيره (قوله فسبحان من أفصح الخ) هذا أمر زائد على ما نحن فيه من اثبات الوجود للصانع وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كما مر (قوله وغيره) اى وهو المقابل له من المقادير (قوله فلانه لو لم يكن قديما لكان حادثا) اسم أن ضمير عائد على الله تعالى اى فلأن الله لو لم يكن الخ وقد استدل المصنف على القدم فيما بعد بقياس استثنائى مركب من شرطية متصلة لزومية وهى الاولى وتسمى الكبرى ومن استثنائية وهى المقدمة الثانية التى تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الاقترانى وقاعدة لو عند المناطقة فى القياسات الدالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنفى الثانى على نفى الاول فهو استعمال لغوى مخالف لمذهب المناطقة وهو أيضا لغوى ومن المعلوم أن امتناع النفى اثبات وامتناع الاثبات نفى فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما وامتناع كونه حادثا ثبوت كونه ليس بحادث ومن المقررات ان استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالى سواء كان التالى لازما مساويا أو أعم وذلك لان الاول ملزوم وهو اما مساو أو اخص والتالى لازم وهو اما مساو أو أعم ورفع المساوى رفع لمساويه ورفع الاعم رفع للاخص وأما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئا ان كان التالى لازما أعم لانه لا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ولا من نفى الاخص نفى الاعم وأما اذا كان التالى لازما مساويا أنتج استثناء عين التالى عين المقدم ونقيض المقدم نقيض التالى فينتج استثناء عين كل منهما عين الآخر ونقيض كل منهما نقيض الآخر اذا علمت هذا فنظم القياس الذى أشار له المصنف هكذا لو لم يكن المولى قديما لكان حادثا لكنه ليس بحادث اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لما مر فى البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث اذ لو حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة لكن افتقاره لمحدث باطل اذ لو افتقر لمحدث للزم الدور والتسلسل لكن لزومهما باطل فما أدى اليه وهو افتقاره تعالى لمحدث باطل فما أدى اليه وهو كونه حادثا باطل فما أدى اليه وهو كونه ليس بقديم باطل فثبت نقيضه وهو أنه قديم وهو المطلوب فهذه أدلة ثلاثة ذكر المصنف شرطية الاول وهو قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام دليلها مقامها والاصل لكنه ليس بحادث لانه لو كان حادثا لافتقر لمحدث وحذف استثنائية الدليل الثانى ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته (قوله لو لم يكن قديما

قلانه لولم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث ويلزم الدور أو التسلسل (ش) يعنى انه اذا ثبت وجوده تعالى بما سبق من البرهان وهو افتقار الكائنات كلها اليه سبحانه فانه يجب له سبحانه القدم و برهانه أنه لولم يكن تعالى قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود فى القدم والحدوث أى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر والحدوث على مولانا جل وعز مستحيل لانه يستلزم ان يكون له محدث لما عرفت فى حدث العالم ثم محدثه لابد ان يكون مثله فيكون حادثا فاذا أيضا محدث و يلزم أيضا فى هذا المحدث مالزم فى الذى قبله من الافتقار الى محدث آخر وهكذا فان انحصر العدد لزم الدور لان محدث الاول يلزم ان يكون بعض من بعده ممن أحدثه هذا الاول أو احدثه من استند وجوده اليه مباشرة أو بواسطة واستحالة الدور ظاهرة

لكان حادثا) بيان الملازمة أنه لا واسطة بين القدم والحدوث فى حق كل موجود لان الموجود ان كان لوجوده أول فهو حادث والا فهو قديم واذا كان لا واسطة بينهما فنفى انتفى أحدهما بقى الآخر وأورد على المصنف أن الشرطية التى ذكرها مهملة لتصديرها بلو والمهملة لاتنتج فى الاستثناء لان المهملة فى قوة الجزئية وشرط انتاج الاستثنائى عند المصنف كلية الشرطية كما نص عليه فى منطقه وأجيب بأن المصنف استعمل لو فى مادة الكلية فى جميع أدلته التى ذكرها اى فى مادة يصلح فيها الاتيان بكل وذلك التساوى اللازم والملزوم فالملزوم هنا وهو لم يكن قديما مساو للازم وهو لكان حادثا فكلما صدق لم يكن قديما فى جميع أدلته صدق لكان حادثا وبالعكس وحينئذ فهى كلية باعتبار عموم الاوضاع ولم يذكر لفظ السور اختصار الفهم معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية الشرطية لاتشترط فى انتاج الاستثنائى (قوله و يلزم الدور) اى ان انحصر العدد الذى افتقر اليه وهو اى الدور توقف الشئ على ما يوقف عليه اى توقف الشئ على شئ يتوقف الشئ الثانى عليه اى على الشئ الاول كما لو اوجد زيد عمرا وعمرو أوجد زيدا فقد توقف عمرو على زيد الذى توقف على عمرو وتوقف زيد على عمرو الذى توقف على زيد والدور اما بمرتبتين اى نسبتين و يقال له دور مصرح كما مثلنا وذلك لان كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين بيان ذلك ان زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له وباعتبار كون عمرو فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو وكذا يقال فى عمرو وانه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين واما بمراتب و يقال له دور مضمر كما لو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد بكرا او بكر أوجد زيدا فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث نظير ما مر (قوله أو التسلسل) اى ان كان العدد المفتقر اليه غير منحصر بأن كان كل محدث قبله محدث لا الى أول فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية (قوله وهو افتقار الخ) اى والبرهان افتقار الخ واعترض بأن البرهان السابق هو ما تقدم من قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وليس البرهان ماذكره من الافتقار وأجيب بأن قوله وهو افتقار الخ على حذف مضاف اى وهو مفيد الافتقار ومفيد الافتقار ما قدمناه وهو العالم حادث الخ (قوله لوجوب انحصار كل موجود) اى لانحصار وصف كل موجود فى القدم والحدوث والاولى فى القدم أو الحدوث بأو لا بالواو وذلك لان الموجودات منحصرة فى القدم والحدوث وأما كل موجود فانما ينحصر فى احدهما والتقابل بين القدم والحدوث تقابل التضاد لانهما لايجتمعان ولا يرتفعان وقيل انهما يرتفعان فى عدمنا السابق فيما لايزال اذ لا يقال فيه قديم لامكان وجود نافيه ولا حادث لان الحدوث هو الوجود بعد عدم وعلى هذا فكونهما ضدين بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اذ لا يصدق عليهما اه يس (قوله لما عرفت فى حدوث العالم) اى من أن الحادث ان لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين المساواة والرجحان (قوله فان انحصر العدد) اى المفتقر اليه (قوله لان محدث الاول) يعنى الذى دار منه الامر وطلبت مخلوقيته ممن بعده بفراغ العدد فوقه و يتضح ماذكره فى أربعة كما لو كان زيد خلق عمرا وعمرو

خلق

لانه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر او تأخره عنه وذلك جمع بين متنافيين بل ويلزم عليه أيضا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنها بمرتبتين او بمراتب وذلك تهافت لا يعقل وان لم ينحصر العدد وكان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل وهو أيضا محال لانه يؤدى الى فراغ ما لا نهاية له وذلك أيضا لا يعقل

خلق بكرا او بكر خلق خالدا فاذا فرضنا حدوث الاول وانحصار الالوهية فى هؤلاء الاربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الاول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهم عمرو وبكر وخالد اى أنه لابد أن يكون محدثه واحدا منهم اما عمرو والذى احدثه الاول مباشرة واما بكر الذى أحدثه عمرو والمستند وجوده اى عمرو الى الاول وهو زيد مباشرة واما خالد الذى أحدثه بكر المستند وجوده الى زيد بواسطة عمرو فهذا مثل أن تقول والد الاب ولده أو ولد ولده أو ولد ولد ولده فقوله عمن أحدثه هذا الاول بيان لما وقعت عليه من فى قوله من بعده والضمير فى قوله عمن أحدثه يعود على من المجرورة بمن الجارة وكأنه قال من عمرو والذى أحدثه الاول وقوله او أحدثه من استند وجوده اليه عطف على أحدثه الاول والتقدير بعض من بعده من الذى أحدثه الاول او من الذى أحدثه من استند وجوده اليه وكأنه قال او بكر الذى أحدثه عمرو والذى استند فى وجوده للاول وهو زيد مباشرة او خالد الذى أحدثه بكر الذى استند فى وجوده للاول وهو زيد بواسطة عمرو (قوله لانه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين) هو بصيغة التثنية وحاصله أنه لو خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا لاقتضى كون زيد خالقا لعمرو أن يكون متقدما عليه ومقتضى كونه مخلوقا له أن يكون متأخرا عنه فلزم الجمع بين كونه متقدما على عمرو ومتأخرا عنه وهو محال لانه جمع بين متنافيين ان قلت شرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية وهو غير موجود هنا لان كل واحد من المحدثين انما وجب له التقدم باعتبار أنه مؤثر والتأخر باعتبار أنه اثر وهما اعتباران أوجبا عدم الاتحاد كما فى قولهم الثلاث زوج باعتبار اثنين منها وليست زوجا باعتبار مجموعها قلت المحكوم عليه بالنفى والاثبات اى التقدم والتأخر واحد وهو كل واحد من المحدثين لا تعدد فيه والتعدد انما وقع فى موجبى النفى والاثبات وهما التأثر والتأثير ولا يلزم من تكثر وجود الذات تكثرها حتى يندفع التناقض فالحكم بالتناقض نظرا لكون المحكوم عليه بالنفى والاثبات واحدا وتعدد موجب النفى والاثبات لا يوجب تعدد المحل وهذا بخلاف قولنا الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست بزوج باعتبار مجموعها لان محل الاثبات غير محل النفى اذ المحكوم عليه بالزوجية اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها وكذا يقال فى عمرو (قوله بل ويلزم تقدم كل واحد الخ) لما ألزم أولا تقدم كل واحد منهما على صاحبه ألزم ثانيا ما هو أشنع وهو تقدم الشئ على نفسه وسبق الشئ على نفسه أبلغ فى الاستحالة (قوله بمرتبتين) تنازعه كل من تقدم وتأخر ومراده بالمرتبتين النسبتين والحيثيتين مثلا زيد من حيث كونه خالقا لعمرو ومتقدم على نفسه من حيث كونه مخلوقا لعمرو وزيد من حيث كونه مخلوقا لعمرو ومتأخر عن نفسه من حيث كونه خالقا لعمرو وكذا يقال فى عمرو انه متقدم على نفسه بمرتبتين ومتأخر عنها بمرتبتين (قوله تهافت) اى تناقض (قوله لانه يؤدى الى فراغ ما لا نهاية له) المراد بفراغه تناهيه اى وفراغ ما لا نهاية له باطل وما أدى الى الباطل باطل وهو التسلسل باطل ووجه اداء التسلسل لفراغ ما لا نهاية له يظهر ببرهان التطبيق وببرهان الاحكام وتقرير الاول أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها لامكن أن يفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية فى جانب الماضى جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة

أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية فان كان
بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص مساويا للكامل وهو محال وان لم يكن
بان وجد في الاولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي
الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا
بالضرورة وتقرير الثاني أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها للزم صحة الحكم عند وجود
كل حادث بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لا أول لها فيحكم على الحركة الحاصلة في يوم الاثنين
أنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم الاحد
وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم السبت وهكذا ونحن نازلون لجانب الماضي
فان قالت الفلاسفة القائلون بوجود حوادث لا أول لها ان جنس هذا الحكم الحاصل عند
كل حركة أزلي لا مبدأ له كانت الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة من حركات الفلك
الا ويصح الحكم عليها بأنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها لزم على كلامهم أن جنس الحركات
أزلي وكذلك جنس الاحكام أزلي لا مبدأ له ومن المعلوم أن المحكوم عليه يجب تقدمه على
الحكم فيلزم اذن تقدم الحركات على الحكم والسبقية عليه تنافي أزليته فلزم أن الحكم
الذي لا يتناهى متناه وان قالوا ان جنس الاحكام ليس أزليا بل له مبدأ وهو ألف حركة مثلا
ماضية اعتبرناها بنهايتها من الآن بمعنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الالف أعني حركة
اليوم أنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة
اليوم الذي قبله وهكذا الى أول الحركات فنقول لهم اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدأ الالف
بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الالف لكونها خارجة
عن مبدأ الحكم فعدم الحكم على تلك الحركة التي قبل الالف بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية
لها انما هو لكون الحركات التي قبلها متناهية اذ لو كان ماقبل تلك الحركة التي هي مبدأ
الالف غير متناه لصح الحكم والفرض أنه لا يصح فصار ماقبل مبدأ الالف متناهيا وقد حكمنا
على مبدأ الالف مضموما لما قبله بعدم النهاية فصار ماقبل الالف الذي هو متناه غير متناه بزيادة
واحد عليه وهو مبدأ الالف ومن المعلوم أن صيرورة المتناهي غير متناه بزيادة واحد عليه باطل اذ
مجموع المتناهيين وهما الواحد المزيد الذي هو مبدأ الالف والعدد الذي قبل مبدأ الالف المزيد
عليه متناه قطعا فقول الشارح لانه يؤدي الى فراغ مالا نهاية له هذا على تقدير أن الاحكام
ليس لها أول واما على تقدير أن لها أولا فاللازم له أن مايتناهى يصير لا يتناهى بزيادة واحد
والحاصل أن تلك الاحكام اما أن يكون لها أول أولا فان كان لها أول بحيث انتهت الاحكام الى
واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن مايتناهى لا يتناهى بزيادة واحد وان لم يكن للاحكام أول لزم أن
تكون الاحكام مسبوقة الجنس وهي أزلية بحوادث يحكم بفراغها وهي أيضا أزلية الجنس
والسبقية تنافي الازلية فلزم أن مالا يتناهى ينقضي فدل انقضاؤها على تناهيها وهو المطلوب
(قوله واذا استحال الحدوث على مولانا وجب له القدم) اي انه اذا بطل اللازم وهو الحدوث
بطل ملزومه وهو لم يكن قديما واذا بطل لم يكن قديما ثبت القدم وهو المطلوب وبضميمة أن
لا واسطة بين القدم والحدوث يثبت وجوب القدم فصح كون دليله أنتج وجوب القدم وان

واذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم وهو المطلوب ص (وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلأنه

كان

لو أمكن ان يلحقه العدم لانتفى
عنه القدم لكون وجوده
حينئذ يصير جائزا لا واجبا
والجائز لا يكون وجوده
الا حادثا كيف وقد سبق قريبا
وجوب قدمه تعالى) ش لاشك
ان وجوب القدم مستلزم
لوجوب البقاء له فلما قام
البرهان القاطع على وجوب
قدمه وجب بقاؤه تبارك
وتعالى اذ لو جاز ان يلحقه
العدم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا لكان وجوده جائزا
لا واجبا

كان ظاهره أنه انما أنتج القدم كذا وجهوه وفيه أن نفي الواسطة لا يقتضي وجوب القدم بل يقتضي القدم نعم استحالة الحدوث تعين وجوب القدم لا مطلق قدم والا كان الحدوث غير مستحيل (قوله فلانه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم) هذا البرهان اشارة الى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية طوى ذكرها استثنى فيها نقيض التالي ينتج نقيض المقدم والاصل لكن لا ينتفي عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه وقوله لكون وجوده حينئذ اى حين امكان لحوق العدم له وهذا بيان للملازمة التي بين المقدم والتالي في الشرطية واشارة الى أن اللزوم ليس بينا لانه بواسطتين هما كون الوجود حين امكان لحوق العدم له يكون جائزا وكون الجائز لا يكون الا حادثا وقوله كيف وقد سبق الخ اى كيف يصح انتفاء القدم أى لا يصح لانه قد سبق الخ ففي الكلام حذف والواو للتعليل وهذا قائم مقام الاستثنائية المطوية والمقصود من الاستفهام انكار نفي القدم عنه فكأنه قال لكن لا يصح انتفاؤه عنه لانه قد سبق قريبا وجوب قدمه (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم) انما قال أمكن ولم يقل لانه لو لحقه العدم لانتفى عنه القدم لان امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لان امكان اللحوق أعم من اللحوق وامتناع الاعم يستلزم امتناع الاخص دون العكس وأيضا المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتجه الا استحالة امكان العدم الامكان العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الامكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحال الامكان العام بقسميه بأن انتفى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذي هو البقاء واستعمال المصنف الامكان في المعنى الاعم وان كان شائعا عند المناطقة لكنه مجاز في عرف المتكلمين والقرينة على قصده مقابلته به اى بالامكان وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه ولاشك أنه لا يصح له أخذ البقاء الا ببيان استحالة الامكان العام فتأمل (قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا) ذكر لفظ وجوده ولم يقل والجائز لا يكون الا حادثا لانه لا يوصف بالحدوث الا الموجود المسبوق بالعدم واما ما كان من الجائزات غير موجود فلا يوصف بالحدوث كايمان أبي جهل فانه جائز وقال غير حادث اذ لم يوجد حتى يوصف بالحدوث فتنتج من هذا ان الجائز أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس فان قلت قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا فيه نظر اذ لا نسلم ان وجود والجائز لا يكون الا حادثا لجواز ان يستند الجائز في وجوده لعلة قديمة فيكون قديما قلت مراده بالجائز عند اهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوده الا حادثا على ان الجائز المستند لعلة قديمة وان قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة لا يتحاشون من القول بأنه جائز نظرا لاستناده للغير وعدم استقلاله وحينئذ فقد صح حتى على مذهبهم أن الجائز لا يكون وجوده الا حادثا (قوله لاشك ان وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء) اشار بهذا الى ان القدم دليل للبقاء لان الدليل ما يستلزم المطلوب اى ما يلزم من وجوده وجود المطلوب ولما كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل وقد قام عندك البرهان الذي سمعته في القدم ثبت عندك بقاؤه (قوله البرهان القاطع) اى المقطوع بمقدماته ووصف البرهان بالقاطع وصف كاشف وفيه دفع لما يتوهم انه مجاز عن الدليل الذي يكون ظنيا (قوله اذ لو جاز الخ) علة لما ذكره من

استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء (قوله اصدق حقيقة الجائز) المراد بحقيقته مفهومه وهو ما صح وجوده وعدمه وليس المراد بالحقيقة ما به الشئ هو اعنى الجنس والفصل والا لاقتضى تركب المولى وهو محال (قوله حينئذ) اى حين اذ جاز لحوق العدم (قوله لان الجائز الخ) اى وانما صدق مفهوم الجائز على ذاته تعالى حيث جاز لحوق العدم لها لان الجائز اى مفهومه ما يصح الخ (قوله وهذا التقدير) اى تقدير امكان لحوق العدم وقوله الفاسد اى الفاسد متعلقه وهو امكان لحوق العدم فالمتصف بالفساد متعلق التقدير لا نفس التقدير الذى هو فعل الفاعل (قوله وذلك يستلزم حدوثه) الاشارة راجعة لوجوده الجائز اى وجوده الجائز يستلزم حدوثه وليست راجعة لجواز وجوده اذ لا يلزم من جواز الشئ حدوثه (قوله لما عرفت) أى فى برهان الوجود وهذا علة لقوله يستلزم حدوثه اى وانما كان وجوده الجائز مستلزما لحدوثه لما عرفت من استحالة الخ اى واذا استحال الترجيح بدون مرجح فما كان وجوده جائز الابد ان يكون حادثا له محدث (قوله مقابله) صفة العدم (قوله فى القبول) دفع به ما تمسك به بعضهم من ان العدم أرجح لسبقه (قوله من غير فاعل) متعلق بترجيح (قوله كيف وقد سبق) اى كيف يصح ان يكون حادثا والحال انه قد سبق الخ (قوله فاذن) اى فاذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه وقوله كما وجب قدمه الاولى حذفه (قوله فلانه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها) هذا اشارة الى قياس استثنائى ذكر شرطيته وطوى الاستثنائية وأقام مقامها قوله وذلك محال والاصل لكنه ليس بحادث فلا يماثل شيأ منها وقوله لما عرفت دليل للاستثنائية ويحتمل ان يكون قوله ولانه لو ماثل الخ اشارة الى قياس اقترانى مركب من شرطية وحملية وهى قوله وذلك محال والاشارة الى كونه حادثا ونظمه هكذا لو ماثل شيأ منها لكان حادثا وكونه حادثا محال ينتج مماثلته لشئ منها محال وعلى هذا فليس كل ما بعد القدم من البراهين المذكورة فى المتن اشارة الى قياس استثنائى كما ادعاه بعضهم (قوله لو ماثل شيأ منها) اى بأن كان من جنس الاجرام والاعراض او كان متصفا بلوازمهما كالحلول فى جهة للجرم وكالتقيد بمكان او زمان وكاتصاف ذاته بالصغر او الكبر (قوله لكان حادثا مثلها) اى لما علم من وجوب استواء المثلين فى كل ما يجب ويجوز ويستحيل ومن جملة ما يجب للحوادث الحدوث ان قلت اللازم على مماثلته للحوادث أحد امرين اما قدم الحادث او حدوث القديم لان التماثل يقتضى التساوى فى الاحكام فكيف يجعل المصنف الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص وحاصل الجواب ان قول المصنف لو ماثل شيأ منها مطلق أريد به المماثلة فى الجرمية والعرضية ولوازمهما ولا شك ان المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث على الخصوص وبين هذا المراد قوله سابقا او المماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ فان قلت لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا بالاغراض ظاهر وأما لزومه لا على تقدير اتصافه بها بأن كان فعله او حكمه لاجلها فما وجهه قلت وجهه أن ذلك الغرض ان كان عائدا عليه تعالى ليستكمل به لزم اتصافه بالحوادث اذ لا يوجد الغرض الا بعد الفعل وان كان عائدا على عباده لزم افتقاره لواسطة فى ايصال الغرض لعباده وكل من الاتصاف بالحوادث والافتقار امارة الحدوث (قوله لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى وبقائه) اعترض بانه لا حاجة لقوله وبقائه لان وجوب القدم هو المبطل للحدوث

لصدق حقيقة الجائز حينئذ على ذاته سبحانه وتعالى لان الجائز ما يصح وجوده وعدمه وهذا التقدير الفاسد يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العلية تبارك وتعالى فيكون جائز الوجود وذلك يستلزم حدوثه تعالى عن ذلك سبحانه لما عرفت من استحالة ترجيح الموجود الجائز على العدم مقابله المساوى له فى القبول من غير فاعل مرجح كيف وقد سبق قريبا البرهان القاطع وجوب قدمه جل وعلا فاذا يجب بقاؤه كما وجب قدمه ص (واما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلانه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى وبقائه)

وأما وجوب البقاء بمجرده لايدل عليه وانما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجوب القدم وأجيب بأن المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث انما هو لكونه واجب الوجود ووجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء فلما لاحظ ماقلناه جمع بينهما والا كان يقتصر على وجوب القدم (قوله لاشك الخ) هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى شرطية هذا القياس وهى قوله لوماثل شيأ منها لكان حادثا (قوله وقد عرفت بالبرهان القاطع) النعت للكشف لان البرهان لايكون الا كذلك ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمى والعرضى والاجماع على حدوث الزائد عليهما ان قدر زائد كما مر ويحتمل أن يريد ماعدا الاجماع لان الاجماع دليل لابرهان وان كان قطعيا فى السمعيات فيما لاتتوقف عليه دلالة المعجزة (قوله وبالجملة) اى وأقول قولا ملتبسا بالجملة لابالتفصيل واعلم أنه اولا أبطل مماثلته للحوادث بابطال حدوثه ولم يتعرض فيما مر للتناقض بين القدم والحدوث وتعرض لذلك فى قوله وبالجملة فقوله وبالجملة استدلال ثان وليس اجمالا لما فصله اولا اذا علمت ذلك فالتعبير بقوله وبالجملة الخ فيه شئ لانه يقتضى أنه تعرض للتناقض تفصيلا ثم أجمله اجمالا وليس كذلك (قوله لالوهيته) اى المتفق عليها (قوله وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه) قد سبق أن القيام بالنفس مركب من أمرين الاستغناء عن المحل والاستغناء عن المخصص فذكر المصنف برهانا لكل واحد فأشار لبرهان استغنائه عن المحل بقوله فلانه لو احتاج الخ وهذا البرهان اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية أقام دليلها وهو قوله والصفة الخ مقامها ونظم القياس هكذا لو احتاج الى محل أى ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أنه لايحتاج الى ذات يقوم بها الا الصفات ودليل الاستثنائية المطوية فى المصنف القائلة لكن كونه صفة باطل أشار له بقوله والصفة الخ وحاصله قياس اقترانى من الشكل الثانى ونظمه الصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لئلا يلزم التسلسل كما فى الشارح ومولانا جل وعز متصف بصفات المعانى والمعنوية للبراهين الدالة على ذلك ينتج الصفة ليست مولانا وتنعكس النتيجة الى قولنا مولانا ليس بصفة فقد أنتج هذا القياس أنه ليس بصفة فصحت الاستثنائية القائلة لكن كونه صفة باطل فقول المصنف ليس بصفة هو عكس نتيجة القياس الثانى الذى ذكر دليلا للاستثنائية المحذوفة من الاول فان قلت ان كبرى الشكل الثانى يجب أن تكون كلية وماهنا ليس كذلك قلت قد تقرر عندهم ان القضية الشخصية تقوم مقام الكلية وقوله ومولانا يجب اتصافه بما شخصية فهى فى قوة الكلية من حيث ان المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية وماذكرناه من أن الدليل الثانى المستدل به على الاستثنائية المطوية قياس اقترانى هو ظاهر المصنف وان شئت جعلته استثنائيا وهو ماسلكه الشارح ونظم الكلام هكذا لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل اذ لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن عدم اتصافه بهما باطل فبطل ما استلزمه وهو كونه صفة فبطل ما استلزمه وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب (قوله فلانه لو احتاج الى محل) انما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره فلانه لو قام بمحل

ش لاشك ان كل مثلين لابد أن يجب لاحدهما مايجب للآخر ويستحيل عليه مااستحال عليه ويجوز له ماجاز عليه وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ماسوى الله تعالى يجب له الحدوث فلوماثل تعالى شيأ مما سواه لوجب له جل وعلا من الحدوث تعالى عن ذلك ماوجب لذلك الشئ وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى وبقائه سبحانه وبالجملة لوماثل تعالى شيأ من الحوادث لوجب له القدم لالوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة

ص (وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلانه لو احتاج تعالى الى محل لكان صفة والصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة

نظرا الى أن القيام بالنفس معناه الاستغناء والذى يقابل الاستغناء فى العرف الاحتياج والافتقار لا القيام بالمحل والقيام بالمحل وان كان يشعر بالحاجة أيضا لكن الصريح فى المقصود كالمقابلة هنا ليس كالمشعر به نعم عبارة الغير أظهر فى المقصود الذى هو التنزيه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف باحتياج الجرم لمحل أى مكان واحتياج الصفة لذات وان كان اللازم وهو قوله لكان صفة يعين أن المراد بالمحل الذات لا المكان واعلم أن قيام الوصف بالموصوف قيل انه عبارة عن تبعيته له فى التحيز فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعية وأنت خبير بأن هذا لا يصدق الا على أوصاف الجرم وأما أوصاف البارى فمقتضاه أنه لا يقال انها قائمة به تعالى ولا يقال انها قائمة بمحل واعترض هذا العلامة السعد بأنا لا نسلم أن هذا أى التبعية فى التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف بل نقول معنى قيام الشئ بالشئ اختصاصه به بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به وهو بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز فيشمل صفات البارى فان قلت كما أن المولى منزه عن ذات يقوم بها منزه أيضا عن مكان يحل فيه فهلا أقام برهانا على استغنائه عن المكان كما أقام برهانا على استغنائه عن الذات التى يقوم بها قلت استغنى عن اقامة البرهان على استغنائه عن المكان لدخوله فى المخالفة للحوادث فان قلت قد سبق فى المخالفة للحوادث أنه ليس بعرض فلأى شئ ذكر هنا أنه ليس محتاجا الى محل بان يكون صفة قلت الاعراض حادثة والمخالفة للحوادث تدل على تنزهه عنها والقيام بالنفس يدل على أنه لا يكون صفة قديمة (قوله ولو احتاج الى مخصص الخ) هذا دليل للجزء الثانى من جزأى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أى عن الفاعل الذى يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وحاصل ذلك البرهان قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة ذكرها واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها ونظم ذلك القياس هكذا لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة أنه لا يحتاج الى المخصص الا الحادث اذ يحتاج له فى ترجيح أحد طرفى ما يقبله من الممكنات المتقابلة على الآخر لكن كونه حادثا باطل لانه قد قام البرهان على وجوب قدمه وبقائه واذا بطل كونه حادثا وهو التالى بطل المقدم وهو احتياجه للمخصص واذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المخصص وهو المطلوب وقوله كيف استفهام انكارى بمعنى النفى وفى الكلام حذف اى كيف يكون حادثا أى لا يصح ان يكون حادثا وهذا اشارة الى الاستثنائية وقوله وقد قام البرهان الخ بيان لتلك الاستثنائية المحذوفة التى أشار اليها بقوله كيف والواو فى قوله وقد عرفت للتعليل (قوله اذ لا يقوم بالذات الا صفاتها) بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى قوله لو احتاج الى محل لكان صفة (قوله ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة) فى قوة الاستثنائية (قوله حتى يحتاج) اى بحيث يحتاج الخ فحتى للتفريع بمعنى الفاء وهو تفريع على المنفى (قوله اذ لو كان صفة الخ) أشار به الى ان دليل الاستثنائية قياس استثنائى وقد تقدم تقريره والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلا استثنائيا والمصنف قد جعلها اقترانيا اشارة الى صحة الاستدلال على تلك الاستثنائية بكل منهما (قوله لان الصفة الخ) علة لقوله لو كان صفة لزم الخ وقوله لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية اى وأما السلبية والنفسية فلا يمتنع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء

والتعلق

ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه) ش تقدم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه جل وعلا عن المحل والمخصص أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل اى عن ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج تعالى الى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة لتلك الذات اذ لا يقوم بالذات الا صفاتها ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج الى محل يقوم به اذ لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعانى وهى القدرة والارادة والعلم الخ ولا بالصفات المعنوية وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما الخ لان الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية

والتعلق الصلوحي بالممكنات (قوله لان النفسية الخ) علة لتقييد الثبوتية بغير النفسية اى وانما قيد فابذلك لان النفسية الخ (قوله لان النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعانى) اما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وكالتحيز واما اتصاف المعانى بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وبالتعلق وكاتصاف السواد بالسوادية والبياض بالبياضية واللونية ان قلت ان بنيناء على قول من ينفى الاحوال فلا حال أصلا لا معنوية ولا نفسية فضلا عن الاتصاف بهما وان بنيناء على قول من يثبتها فما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال فكان الظاهر جواز اتصاف المعانى بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية أجيب بان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعانى واذا لم يجز اتصاف المعانى بالمعانى لم يمكن اتصافها بالمعنوية وتوضيحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فانها تستلزم ما يستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون المعانى ولو اتصفت الصفة بالمعنوية لاتصفت بالمعانى المحققة الاستحالة بالبرهان المذكور (قوله اذ لو قبلت الخ) علة لقوله الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية (قوله لزم أن لا تعرى عنها) حاصله أن القدرة مثلا لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية اما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أو ضدها كالعجز أو خلافها وهكذا الصفة الاخرى التى قامت بها وهلم جرا فيلزم التسلسل وما تقدم كله بيان للملازمة بين قوله لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية وكانه قال لما يلزم على اتصافه بهما من التسلسل وقول الشارح لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها وفى نسخة عنها أو عن ضدها وهذه النسخة فيها حذف والاصل عن مثلها أو عن ضدها أو خلافها (قوله اذ القبول) أى للمثل أو الضد أو الخلاف نفسى وهذه علة لقوله ويلزم مثل ذلك فى الصفة الاخرى (قوله وهو محال) اى قبول الصفة صفة أخرى محال لما يلزم عليه من التسلسل والحاصل أنه لو كان صفة لزم أن لا يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ووجه الملازمة أنه لو اتصف بالمعانى أو المعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت الملازمة وهذا معنى قول الشارح فاذن لا يقبل الخ (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) أى وهو محال (قوله ودخول ما لا نهاية له الخ) عطف على التسلسل عطف لازم لان التسلسل ترتيب أمور لا نهاية لها ويلزم ذلك دخول ما لا نهاية له فى الوجود وأراد بما لا نهاية له الداخل فى الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية بدليل ما أسلفه أما السلبية فلا وجود لها فى الخارج فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول ما لا نهاية له فى الوجود وأما النفسية فلانها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها (قوله وهو مولانا جل وعز قام البرهان الخ) هذا اشارة الى استثنائية القياس الثانى القائل لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن التالى باطل لقيام البرهان القاطع على اتصافه بهما وحاصل ما ذكره الشارح قياسان استثنائيان الاول لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم والثانى لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالمعانى والمعنوية لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كونه صفة وقول الشارح فيلزم أن يكون ذاتا علية هذا لازم لنتيجة القياس الاول القائل لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل

لان النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعانى اذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها ويلزم مثل ذلك فى الصفة الاخرى التى قامت بها وهلم جرا اذ القبول نفسى فلا بد أن يتحد بين المتماثلات وهو محال لما يلزم عليه من التسلسل ودخول ما لا نهاية له من الصفات فى الوجود وهو محال فان الصفة لا تقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها أعنى صفات المعانى والمعنوية ومولانا جل وعز قام البرهان القاطع على وجوب اتصافه بصفات المعانى والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتا علية موصوفا بالصفات المرتفعة وليس هو فى نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المخصص اى الفاعل فهو أنه لو احتاج الى الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه وبقائه سبحانه وتعالى

فبطل كونه محتاجا الى محل فثبت أنه ذات لا صفة بقي شئ آخر وهو أن التسلسل انما يكون محالا في الحوادث لا في القديم والمولى على تقدير كونه صفة وقام بها صفات وهكذا فهي صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها والحاصل أن الدليل وان تم في منع قيام المعنى الحادث بمثله لا يتم في منع قيام المعنى القديم بمثله فالاولى في بيان استحالة اتصاف الصفة بالصفة أي قيام المعنى بالمعنى أن يقال لو قام المعنى بالمعنى فاما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافا والاقسام الثلاثة باطلة أما الاول فلان الضدين متنافيان لا نفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والارادة كراهة وهو محال وأما الثاني فلانه يلزم أن يكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حيا والبياض أبيض لان المتماثل الثاني يوجب للاول حكمه ولاشك أن هذا محال وفيه ايضا اجتماع المثلين والتخصيص من غير مخصص لان المثلين متساويان في الحقيقة وليس كون أحدهما محلا والآخر حالا بالاولى من العكس وأما الثالث فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم والبياض وغير ذلك وهذا معلوم البطلان واذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنى لاستلزام المعنوية للمعنى ولا كذلك الحال النفسية اذ ليست حالا معللة بأمر زائد على الذات (قوله فتبين بهذين البرهانين) اى برهان وجوب مخالفته للحوادث وبرهان وجوب قيامه بنفسه (قوله وهو معنى قيامه تعالى بنفسه) المناسب لقوله فتبين بهذين البرهانين أن يقول وهو معنى مخالفته للحوادث وقيامه بنفسه لان الغنى المطلق معنى الصفتين لا الثانية فقط وانما معناها الغنى عن المحل والمخصص وأما الغنى عما سواهما من الزمان والمكان ونحوهما فمعنى الاولى اه يس وذكر غيره ان المراد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل وبرهان استغنائه عن المخصص وأن المراد بالغنى المطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنى الجوهر فانه مقيد بالمحل وأما المخصص فليس مستغنيا عنه ولعل ما قاله الشيخ يس أولى فتأمل (قوله فلانه لولم يكن واحدا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية لم يذكر ما يقوم مقامها من علتها استثنى فيها نقيض التالي فينتج نقيض المقدم وقوله للزوم عجزه اشارة لبيان اللزوم بين المقدم والتالي في الشرطية المذكورة ونظم القياس هكذا لولم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شئ من الحوادث لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو كونه واحدا وهو المطلوب ثم ان الوحدانية تشتمل على ثلاثة أوجه وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال وكل من الوجهين الاولين ينقسم الى قسمين فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى وتنفي التعدد بأن يكون ثم ذات أخرى قديمة لها من صفات الالوهية ما للذات مولانا ووحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلية بقدرتين وارادتين الى آخر الصفات السبع وتنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاته حادثة اذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف انما يصلح بحسب ظاهره لاثبات الوحدة في الذات انفصالا بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته ولاثبات الوحدة في الافعال لكنه عند التأمل نجده صالحا لاثبات الامور الخمسة الوحدة في الذات والصفات اتصالا وانفصالا والوحدة

فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنى المطلق لمولانا جل وعز عن كل ماسواه وهو معنى قيامه تعالى بنفسه (وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه لولم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ) ش يعني أنه لو كان له تعالى مماثل

فى الافعال بان يقال قوله لولم يكن واحدا أى بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء أو كان لها نظيراً وكانت صفاته متعددة أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواها لزم أن لا يوجد شئ من العالم فقد استدل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد وانما جمعهن بدليل ولم يفعل ذلك فى القيام بالنفس بل أفرد كل وجه بدليل لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم على نفيه نفى الحوادث فلما كان اللازم هنا واحدا اكتفى بدليل واحد لانه يعمها وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفى أحد الوجهين لازما لنفى الآخر فلذلك عدد الدليل وبيان اجراء الدليل فيما اذا تعددت الذات اتصالا أن تقول لو تركبت ذاته من أجزاء فاما أن تقوم صفات الالوهية وهى القدرة ومابعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع والكل باطل أما الاول فلأن كل جزء يكون الها فيأتى التمانع الآتى للشارح فى تعدد الالهين وهو مؤد للعجز المستلزم لنفى الحوادث وأما الثانى وهو قيام أوصاف الالوهية ببعض الاجزاء فلأنه لا اولوية لبعض الاجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها وهو يؤدى لنفى الحوادث وأما الثالث وهو قيام أوصاف الالوهية بمجموع الاجزاء فلانه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لان كل جزء من مجموع الاجزاء قام به جزء من كل صفة من صفات الالوهية ولا شك أن من قام به جزء من القدرة والارادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثانى من تلك الصفة القائمة بغيره من الاجزاء وعجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الاجزاء وذلك يؤدى لعدم الحوادث وأيضا يلزم عليه انقسام مالا ينقسم من الصفات وهو محال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الذات انفصالا بأن كان له نظير فى ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك فى الشارح كما تصدى لبيان اجرائه فيما اذا كان له شريك من الحوادث فى فعل من الافعال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الصفات انفصالا بأن يكون لحادث صفة تماثل صفته تعالى فلانه اذا نفذت قدرة العبد فى ممكن ما عجزت قدرة الرب عنه واذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يؤدى الى عدم الحوادث ان قلت اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفى ما لا تتعلق به لا نفى العالم كله كما جعله المصنف لازما قلت بل اللازم نفى العالم كله وذلك لانه اذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد لان ما جاز على المثل جاز على مماثله وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار اليه فى الشارح بقوله وبيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته وارادته وحينئذ فلو تعددت لزم العجز فلا يوجد شئ من الحوادث فقد بان لك أن ما ذكره المصنف من الدليل وان كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالا ولوحدة الافعال فقط الا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهى وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات كذلك ووحدة الافعال وأن وجه جريانه فى وحدة الذات انفصالا وفى وحدة الافعال وفى وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه فى وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا كما قد بيناه وبهذا تعرف أن قول الشارح فلو كان ثم موجد الخ راعى فيه ظاهر المتن وقوله بعد فتبين وجوب وحدانية مولانا فى ذاته وصفاته وفى أفعاله نظر لما تضمنه الدليل بالتأمل فتناسب أطراف الكلام وانتج الدليل المرام (قوله فى ألوهيته) أى فى كونه الها ومراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل فى

فى الوهيته لزم أن لا يوجد شئ من الحوادث

والتالي معلوم البطلان بالضرورة وبيان لزوم ذلك انه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالى وارادته لجميع الممكنات فلو كان ثم موجد له من القدرة على ايجاد ممكن ما مثل مولانا جل وعز لزم عند تعلق تينك القدرتين بايجاد ذلك الممكن أن لا يوجد بهما معا لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الاثر الواحد أثرين وذلك لا يعقل فانه لا بد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الايجاد واذا لزم عجزهما معا في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة واذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى فتعين وجوب وحدانية مولانا جل وعز في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله وبهذا تعرف ان لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها

الذات والصفات بأن تقوم أوصاف الالوهية بجزء من أجزاء الذات يماثل الآخر وبذات غير ذاته أو تعدد صفات الالوهية كقدرتين وارادتين لا على انه اذ لا يتأتى التمانع فيهما أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل على ذلك قول الشارح في آخر الكلام فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله (قوله والتالي) أي وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله معلوم البطلان بالضرورة) أي لوجود الحوادث بالمشاهدة (قوله على ايجاد الخ) أراد بالايجاد الوجود لأن القدرة انما تتعلق به لا بالايجاد لانه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود (قوله لزم عند تعلق تينك القدرتين الخ) هذا اشارة الى برهان التوارد وايضاحه أنهما اذا قصدا ايجاد صدور معين فوقوعه ان كان بقدرة كل منهما لزم كون الاثر الواحد أثرين وان كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للالهين المفروضين على السوية فمن غير رجحان ولزم العجز أيضا لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما لان الفرض أنهما قصدا الى ايجاده فان لم يوجد لزم عجزهما وكذا الثاني لان الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والارادة العامة (قوله بين مؤثرين) أي مستقل كل منهما بايجاده (قوله لما يلزم عليه من رجوع الخ) أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتعطيل لان ظاهر انه اذا كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد وكذا ان كان مركبا وكان ما تعلقت به احدى القدرتين عين ما تعلقت به الاخرى وان كان غيره لزم عجزهما (قوله وذلك لا يعقل) ألا ترى أن الخط الذي لا عرض له يستحيل أن يرسم بقلمين وتعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة على أن المعاونة توجب العجز قطعا (قوله كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى) اشار بهذا الى برهان التمانع ويقال له برهان التطارد وتقريره أنه لو أمكن التعدد لامكن التمانع كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ولو أمكن التمانع لزم أحد الامرين الممتنعين لذاتهما أعني اجتماع الضدين ان نفذ مرادهما وعجز أحد الالهين ان نفذ مراد احدهما دون الآخر وعجز احدهما يؤدي لعجز الآخر لان ما ثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وعجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة فما ادى اليه وهو تعدد الاله باطل وهذا البرهان هو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهو دليل قطعي لا اقناعي خلافا للسعد حيث قال انه اقناعي وهو مبني على ان المراد بالفساد اختلال نظامهما واما لو قلنا ان المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعيا (قوله وبهذا) الاشارة راجعة لوجوب وحدانية الافعال ويحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التمانع وتقريره ان قدرة الله عامة التعلق بكل ممكن فلو كان مقدورا للعبد على وجه التأثير لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان اجتماع مؤثرين ان قدرته تعالى عامة التعلق فيدخل تحتها فعل العبد فيكون مقدورا له تعالى وواقعا بقدرته فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين بل ويلزم عليه العجز ان وقع ذلك المقدور الذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط لانه حيث كانت القدرة عامة ووقع شيء مما تتعلق به بغيرها كان ذلك عجزا لها (قوله لا أثر لقدرتنا) النون للمتكلم ومعه غيره والمراد بالغير

الاحياء مطلقا كانوا عقلاء أو غيرهم وقيد الافعال بالاختيارية لانها هى التى وقع فيها خلاف اهل الضلال كحركة البطش واما الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش فلا خلاف انها مخلوقة لله (قوله وقدرتنا ايضا مثل ذلك عرض) اى وصف وجودى (قوله تقارن تلك الافعال) اى لا سابقة عليها والا لزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه لما تقرر من امتناع بقاء الاعراض وهذا مذهب الاشعرى وامام الحرمين ومن تبعهما واعترض بانه لا نزاع فى جواز تعدد الامثال عقب الزوال فلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه واجيب بانا نمنع لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة فان جعلت المثل المتجدد المقارن فقد لزم ان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة ومذهب المعتزلة انه لا يجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله لان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان فلو لم تكن القدرة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وأجيب بأن صحة التكليف منوطة بالقدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب والقدرة المسماة بالاستطاعة كما تطلق على العرض المقارن للفعل تطلق على القدرة بالمعنى المذكور وهو سلامة الآلات والاسباب (قوله وتتعلق بها) أى تعلق مقارنة فقط لا تعلق تأثير (قوله عند تلك القدرة) أى عند وجودها وقوله ماشاء مفعول يخلق (قوله وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى التكليف) المراد بالوجود امكانه لا الوقوع بالفعل لان القدرة مقارنة للفعل عند اهل السنة والتكليف سابق عليها منوط بسلامة الآلات (قوله والتعلق) عطف تفسير (قوله وفى الشرع) عطف تفسير أى المسمى باصطلاح أهل الشرع (قوله بالكسب) متعلق بالمسمى ونائب فاعله ضمير عائد على الاقتران وتسمية الاقتران كسبا مجاز بحسب الاصل لان الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن مقدوره أعنى الحركات سواء قلنا انه اختراع أولا لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق أى انه لاجلهما سميت الحركة كسبا فاطلاق الكسب على الاقتران من اطلاق اسم المسبب على السبب وهذا بحسب الاصل ثم صار اطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية والحاصل أن الكسب يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور وقيل ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله للفعل عقب ذلك خلق فالمقدور الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الايجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب اذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى فى الاصطلاح مراده اصطلاح الاشعرى ومن تبعه لا اصطلاح كل المتكلمين (قوله وبحسبه) اى وبحسب الكسب تضاف الافعال للعبد أى كما أنها تضاف لله بحسب الخلق والاختراع ولما اضيفت الافعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذى هو سبب عادى فى ايجاد الله الفعل والقدرة عليه ثم ان العبد مختار بحسب الظاهر والا فالة للجبر لان اختياره بخلق الله فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا فهو مجبور فى صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين انه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين انه مجبور ظاهرا وباطنا (قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) عبر بلها فى الحسنات لانتفاعها بها وبعليها فى السيآت لتضررها بها وعبر فى الاول بكسبت وفى الثانى باكتسبت لان الشر لما كان مما تشتهيه النفس وتنجذب اليه وامارة

بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جل وعز تقارن تلك الافعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثير لها فى شىء من ذلك أصلا وانما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة لا بها ماشاء من الافعال وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى وجوب التكليف وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الافعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمى فى الاصطلاح وفى الشرع بالكسب والاكتساب وبحسبه تضاف الافعال الى العباد كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت

واما الاختراع والايجاد فهو من خواص مولانا جل وعز لا يشاركه فيه شئ سواه تبارك وتعالى ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل مختارا وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورا ومضطرا كالمرتعش مثلا وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد في محلها تيسره بحسب العادة فعلا أو تركا وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسر وادراك الفرق بين هاتين الحالتين ضروري لكل عاقل كما ان الشرع جاء باثبات الحالتين وتفصل باسقاط التكليف في الحالة الثانية وهي حالة الجبر دون الاولى قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها أي الا ما في وسعها بحسب العادة واما بحسب العقل وما نفس الامر فليس في وسعها اى طاقتها اختراع شئ ما وبهذا تعرف بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الافعال كلها وانه لا قدرة تقارن شيأ منها عموما ولا شك انهم في هذه المقالة مبتدعة بله يكذبهم الشرع والعقل

به كانت في تحصيله أعجل واجد فلذا وصفت بما له دلالة على المبالغة والاعتمادوهو الاكتساب ولما لم تكن في باب الخير كذلك لفتورها في تحصيله وصفت بما لا دلالة له على الاعتماد والتصرف وهو الكسب (قوله واما الاختراع والايجاد) عطف الايجاد على الاختراع عطف مراف وال في الايجاد عوض عن المضاف اليه اى واما ايجاد الافعال والذوات واختراعها (قوله فهو من خواص مولانا) اى ولذا قال الاشعري ان القدرة على الاختراع اخص اوصاف البارى اى انها صفة خاصة به لا تكون لغيره وليس مراده انها خاصة للذات بمعنى انها صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها لانها عنده صفة معنى والنفسية ليست كذلك (قوله مختارا) اى لان وجود الفعل مقارنا للقدرة يدل على انه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لما علمت ان اختيار العبد للفعل سبب عادى لخلق الله الفعل والقدرة متقارنين (قوله وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا) عطف على قوله عند خلق الله فيه القدرة وقوله مجبورا عطف على قوله مختارا فهو من العطف على معمولى عامل واحد وذلك جائز انتهى يس (قوله لما يوجد في محلها) اى للفعل الذى يوجد في محلها اى يقوم به قيام العرض بالجوهر (قوله تيسره) اى الفعل الذى يوجد في محلها وقوله بحسب العادة متعلق بتيسره وقوله فعلا او تركا معمول لتيسره اى تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة اى بحسب الظاهر والمشاهدة والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون في وسع الشخص وطاقته فعله او تركه بحسب الظاهر واعلم ان حسب ان خلت عن الجار سكنت سينها نحو حسبك الله وان دخل عليها الجار فتحت سينها نحو بحسب المعنى مالم يكن الجار زائدا والاسكنت نحو بحسبك درهم (قوله وعدم تلك القدرة) اى وعلامة عدم تلك القدرة من اصلها فضلا عن مقارنتها (قوله عدم التيسر) اى عدم تيسر الفعل بحسب العادة بأن كان ليس في وسع العبد وطاقته (قوله بين هاتين الحالتين) اى حالة الجبر وحالة المقارنة التى هى حالة الاختيار (قوله ضرورى لكل عاقل) اى فأهل الجبر انكروا الضروريات ولذلك كانوا بلها (قوله كما ان الشرع جاء الخ) اما ان يرجع لقوله وعلامة مقارنة واما الى قوله وادراك الفرق الخ وهو اقرب (قوله الا وسعها) اى الا ما في وسعها اى بالفعل الذى في وسعها وطاقتها (قوله اى الا ما في طاقتها) اى الا ما في طاقتها (قوله بحسب العادة) اى بحسب الظاهر والمشاهدة (قوله واما بحسب العقل) اى واما بحسب ما يدركه العقل اذا نظر نظرا صحيحا (قوله ونفس الامر) قيل المراد به علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الامر معناه نفس الشئ بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض فالامر بمعنى الشئ فقولك هذا الشئ موجود في نفس الامر اظهار في محل الاضمار اى موجود في نفسه (قوله وبهذا) اى بما ذكرناه من ان الفعل اذا كان في وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه وكان مختارا له وان لم يكن في وسعه لم تكن قدرته مقارنة له (قوله مذهب الجبرية) بفتح الباء والتسكين لحن ويجوز التسكين والتحريك للازدواج كذا في السكتاني عن القاموس وقرر شيخنا ان الجبرية نسبة للجبر فهو بسكون الباء وقد تفتح لمشاكلة القدرية (قوله ولا شك انهم في هذه المقالة مبتدعة) اى لمخالفتهم السنة المثبتة لوسع المكلف وطاقته لانهم قد نفوا محل التكليف الذى اثبتته السنة وهو ما في وسع المكلف (قوله بله) اى مغفلون لا يفهمون الحجة فاندفع ما يقال

ان

ان البله الحمق والاحمق لايحكم عليه بأنه مبتدع لعدم تكليفه وحاصل الدفع ان البله يطلق في اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة وهو المراد هنا ومنها الحمق وهو غير مراد (قوله وبطلان مذهب القدرية) أى نفاة القدر فهم منسوبون للقدر لقولهم بنفى كون الشر بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد لانهم يقولون العبد يخلق بقدرته الخير والشر والمولى يخلق الخير فقط وفيه أن مقتضى القياس أن يقال لهم حينئذ قدرية بضم القاف مع أن الشائع فتحها الا أن يقال ان فتح القاف من تغييرات النسب (قوله مجوس هذه الامة) بهذا سماهم الشارع صلى الله عليه وسلم حيث قال القدرية مجوس هذه الامة ذكره فى الجامع الصغير ووجهه انهم أثبتوا فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر كما أثبت المجوس الهين النور اله الخير والظلمة اله الشر وتسميتهم مجوسا على طريق التشبيه تنبيها على سوء مقالتهم ولايلزم أن يكونوا مشركين غير موحدين لان الاشراك هو اثبات الشريك فى الوهية تعالى بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والاوثان والقدرية لايثبتون ذلك بل لايجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقارها للآلات التى هى بخلق الله تعالى (قوله ولاشك أنهم مبتدعة) أى لانهم خالفوا اجماع السلف قبل ظهور البدع على ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (قوله أشركوا مع الله غيره) أى انهم فى معنى المشركين الذين أشركوا مع الله غيره لاثباتهم شركة العبد لله فى الفعل وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أن الاشراك حقيقة اثبات الشريك فى استحقاق العبودية أوفى وجوب الوجود والمعتزلة لايقولون بشئ من ذلك وقد بالغ علماء ماوراء النهر فى ذمهم حيث قالوا المجوس اسعد حالا من المعتزلة لانهم اثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لاتحصى والمصنف تابع لهم فى المبالغة والا فهم ليسوا مشركين حقيقة كما علمت (قوله فتحقق مذهب أهل السنة الخ) يقرأ بصيغة المبنى للمفعول وبصيغة الامر وهو أولى اه يس وقوله مذهب أهل السنة أى الصحيح من مذهبهم لان لهم أقوالا أخر غير هذا لكن لم تصح عند المصنف ولذا قال ولا تصغ بأذنك الخ وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل ان كان فى وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرته ومختارا له ومكلفا به ولاتأثير لقدرته فيه وانما لها فيه مجرد المقارنة وان كان الفعل ليس فى وسع العبد كان غير مقارن لقدرته ومجبورا عليه وليس مكلفا به ومذهب الجبرية أن الافعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيأ منها ومذهب المعتزلة أن الفعل ان كان ليس فى وسع العبد فهو مجبور عليه وصادر بقدرة الله وان كان فى وسعه فهو صادر بقدرته على حسب ارادته والاول غير مكلف به دون الثانى فانه مكلف به ان قلت الجبر لازم لاهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا فى أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفا بها قلت الجبر المحظور هو الحسى وهو التكليف بما ليس فى وسعه وأما الجبر العقلى وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق ولايضر لانه محض الايمان (قوله من بين فرث ودم) الفرث أحسن من الدم وكلاهما قبيح والذى بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لانهم أضافوا الايجاد لغير الله والذى بمنزلة الفرث مذهب الجبرية لانه اخف من كلام المعتزلة لانهم أضافوا جميع الافعال لله هكذا قرروا والصواب العكس لان من لازم مذهب الجبرية عدم التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة مفسق فقط كذا قرر شيخنا (قوله لبنا) حال من

وبطلان مذهب القدرية مجوس هذه الامة القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة فى الافعال على حسب ارادة العبد ولاشك انهم مبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فهو قد خرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين

بين قوم أفرطوا وهم الجبرية وبين قوم فرطوا وهم القدرية وكان هذه القدرة الحادثة لا أثر لها أصلا فى فعل من الافعال كذلك
لا أثر للنار فى شئ من الاحراق او الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها بل الله تعالى أجرى
العادة اختيارا منه جل وعز
بايجاد تلك الامور عندها
لا بها وقس على هذا ما يوجد
من القطع عند السكين
والالم عند الجوع والشبع
عند الطعام والرى والنبات
عند الماء والضوء عند
الشمس والسراج ونحوهما
والظل عند الجدار والشجرة
ونحوهما وبرد الماء السخن
عند صب الماء البارد فيه
وبالعكس ونحو ذلك
مما لا ينحصر فاقطع فى ذلك
كله بأنه مخلوق لله تعالى
بلا واسطة البتة وانه لا تأثير
فيه أصلا لتلك الاشياء التى
جرت العادة بوجودها معها
وبالجملة فلتعلم ان الكائنات
كلها يستحيل منها الاختراع
لاثر ما بل جميعها مخلوق لمولانا
جل وعز ومفتقر اليه أشد
الافتقار ابتداء ودواما
بلا واسطة فبهذا شهد
البرهان العقلى ودل عليه
الكتاب والسنة واجماع
السلف الصالح قبل ظهور
البدع ولا تصغ بأذنيك
لما ينقله بعض من أولع
بنقل الغث والسمين عن
مذهب بعض أهل السنة
مما يخالف ما ذكرناه لك
فشديدك على ما ذكرناه وهو
الحق الذى لا شك فيه ولا يصح غيره واقطع تشوفك الى سماع الباطل تعش سعيدا وتمت ان شاء الله تعالى طيبا شرطية
رشيدا والله المستعان ص (وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلانه لو انتفى شئ منها

فاعل خرج (قوله قوم أفرطوا الخ) حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب لهم الافراط الذى هو مجاوزة الحد والقدرية لما لم يعطوا النظر حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة البارى بالكائنات لامكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا صاروا فى نظرهم عاجزين مفرطين فنسبهم الى التفريط الذى هو التقصير والحاصل أن الجبر هو الحق فمدعيه ظافر بالدليل فمن زاد عليه حتى نفى الكسب نسب الى الافراط والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذى هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا فلذا انتسبهم الى التفريط (قوله عند الطعام) أى عند أكل الطعام ففيه حذف مضاف (قوله ولا تصغ بأذنيك الخ) أشار بهذا الثلاثة أقوال نقلت عن أهل السنة الاول قول القاضى أبى بكر الباقلانى بتأثير قدرة العبد فى حال الفعل لا فى أصله ككون الحركة صلاة وغصبا ونكاحا أما ذات الحركة فبقدرة الله ويقول ان حال الفعل الذى تؤثر فيه قدرة العبد أعنى كونه صلاة مثلا أمر ثبوتى كغيره من الاحوال القول الثانى قول الاستاذ أبى اسحق الاسفراينى بتأثير قدرة العبد فى حال الفعل لا فى أصله كقول القاضى غير أن حال الفعل الذى تؤثر فيه قدرة العبد عنده من كونه صلاة أو غصبا وجه واعتبار للفعل لا حال كما يقول القاضى لان الاستاذ لا يقول بثبوت الاحوال بل بعدمها القول الثالث قول امام الحرمين فى آخر أمره بتأثير قدرة العبد فى ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الرب وارادته وهذه الاقوال غير صحيحة لمخالفتها الاجماع السلف الصالح فان قلت كيف يصح من هؤلاء الائمة مخالفة الاجماع قلت قال فى شرح الكبرى ولا يصح نسبتها لهم بل هى مكذوبة عنهم ولئن صحت فانما قالوها فى مناظرة مع المعتزلة جر اليها الجدل (قوله بنقل الغث) أى الردىء والسمين أى الجيد (قوله وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) هذا شروع منه رحمه الله فى وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية واعلم أن الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها او عدم توقفه قسمان قسم يتوقف عليه الفعل عقلا وهى القدرة والارادة والعلم والحياة وقسم لا يتوقف عليه الفعل عقلا وهى السمع والبصر والكلام وقد استدل المصنف على ثبوت كل قسم ببرهان فاستدل على ثبوت القسم الاول بهذا البرهان ثم ان وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب وجوب وجودها ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أزلا اذ اتصاف الشئ بالشئ فرع ثبوته له ونفى كل ما يؤدى لحدوث تلك الصفات كنفى عموم تعلقها فان قلت لا نسلم أن وجوب اتصاف الموصوف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة والاتصاف بها واجب ألا ترى أن الجرم اذا لم يكن ساكنا فى زمان ما كان اتصافه بالحركة واجبا والحركة فى نفسها ممكنة قلت هذا ممنوع بل الصفة متى كانت ممكنة كان الاتصاف بها ممكنا فعلى تقدير اذا انتفت انتفى الاتصاف بها ومتى كانت الذات واجبة ووجب اتصافها بصفة كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات ما دامت الذات لان الذى يجب الاتصاف به لا يرتفع الا بارتفاع الذات (قوله لو انتفى شئ منها الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من

شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة لم يقم شئ مقامها استثنى فيها نقيض التالى فينتج
نقيض المقدم ونظم القياس هكذا لو انتفى شئ من هذه الصفات الاربعة لما وجد شئ من
الحوادث لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو انتفاء شئ من هذه الصفات الاربع
فثبت نقيضه وهو وجود كل واحدة منها وهو المطلوب وقوله لو انتفى شئ منها يعنى عن الذات
وانتفاء شئ منها عن الذات مقابل لوجوب اتصافه تعالى بها المتضمن للمطالب الثلاثة السابقة
فكأنه قال لو لم يجب الاتصاف بها أى بأن صح نفيها اما لامكانها أو لاستحالتها بأن تنتفى عن
الذات أزلا أو بأن يدعى خصوص تعلقها ببعض ما تصلح له لان هذا يستلزم الافتقار للمخصص
المؤدى للحدوث (قوله لما وجد شئ من الحوادث) بيان الملازمة هو أن الفعل لا يصح بدون هذه
الصفات أما الحياة فلانها شرط عقلا فى الاتصاف بالصفات الثلاث فنفيها عن الذات يستلزم نفى
الثلاثة عنها وأما غيرها من بقية الصفات فلان تأثير القدرة موقوف على ارادة ذلك الاثر
وارادة الاثر موقوفة على العلم به فلو انتفى العلم انتفت الارادة ولو انتفت الارادة انتفت
القدرة ولو انتفت القدرة لانتفى سائر المخلوقات وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة فلزومه
وهو نفيها كذلك فينتج أنها ثابتة للذات وهذا حاصل ما ذكره الشارح فان قلت لا نسلم الملازمة
التى فى الشرطية القائلة لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات
ويكون التأثير فى الحوادث بالعلة أو الطبيعة كما تقول الفلاسفة فانهم ينفون جميع الصفات
الوجودية ويقولون ان الذات مؤثرة فى الحوادث بالعلة قلت ما ذكره المصنف من الملازمة مبنى
على ما سلكه من اتصاف صانع العالم بالصفات وبطلان العلة والطبيعة ولم يكترث بورود هذا
السؤال لوضوح رده بما مر من ابطال كون صانع العالم علة أو طبيعة كما أنه لم يكترث بما عسى
أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لان مذهبهم نفى المعانى فلهم أن يقولوا لا نسلم انه يلزم من
انتفاء شئ من هذه الصفات الاربع انتفاء الحوادث لان الحوادث مستندة للمعنوية أى ان
ايجادها بها ولا شئ من المعانى بموجود وحاصل الجواب أن اثبات المعنوية دون المعانى كعالم
بلا علم وقادر بلا قدرة واضح البطلان لمخالفته لغة العرب لان الاسم انما يشتق من صفة قائمة
بالمسمى لا من غير قائمة به ولما كان القول بثبوت المعنوية دون المعانى واضح البطلان لم يكترث
المصنف بهذا كالاول هذا واعلم أن المصنف رتب هنا عدم وجود شئ من الحوادث على عدم
وجود شئ من هذه الصفات الاربع وان كان فى الكبرى انما رتب عدم وجود شئ من
الحوادث على عدم معنوية هذه الاربعة وهى الكون قادرا ومريدا وعالما وحيا نظرا الى أن
المعانى ملازمة للمعنوية اثباتا ونفيا وحينئذ فالبرهان المذكور كما تثبت به المعانى الاربعة
تثبت به معنويتها (قوله اذ هى) أى الحياة شرط فيها أى فى تلك الصفات وكون الحياة شرطا
فى هذه الصفات معلوم فى الشاهد بالضرورة فيلزم فى الغائب أن يكون كذلك لان الشاهد مسلم
تعرف به الحقائق غالبا (قوله ووجود المشروط) أى وهو الصفات الثلاثة هنا (قوله بدون
شرطه) أى العقلى وهو الحياة هنا (قوله موقوف على اتصاف الخ) أى ولا عبرة بما قاله المعتزلة
والفلاسفة كما تقدم (قوله وبهذا تبين الخ) الاشارة راجعة لمجموع الدليل ويصح رجوعها
التالى وفى الكلام حذف مضاف أى وببطلان هذا التالى يتبين وجوب الخ وان شئت قلت
وبالتالى من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات فى الازل وذلك لانه

لما وجد شئ من الحوادث)
ش اذ قد تقدم أن تأثير
القدرة الازلية موقوف
على ارادته تعالى ذلك الاثر
وارادته تعالى ذلك الاثر
موقوفة على العلم به
والاتصاف بالقدرة والارادة
والعلم موقوف على الاتصاف
بالحياة اذ هى شرط فيها
ووجود المشروط بدون
شرطه مستحيل فاذا وجود
حادث أى حادث كان
موقوف على اتصاف محدثه
بهذه الصفات الاربع
فلو انتفى شئ منها لما وجد
شئ من الحوادث للزوم
عجزه حينئذ وبهذا تبين
وجوب وجود اتصافه
تعالى بهذه الصفات فى
الازل اذ لو كانت حادثة لزم
توقف احداثها على اتصافه
تعالى بأمثالها قبلها ثم ينقل
الكلام الى أمثالها ويلزم
التسلسل وهو محال

فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالا وذلك مؤد الى المحذور المذكور وهو أن لا يوجد شئ من الحوادث وبهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة والارادة اذ لو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار الى المخصص فتكون حادثة ولا يمكن أن يكون المحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالى وانفراده بالاختراع واحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام الى تلك الامثال ويجئ ما قد سبق فقد بان لك بهذا ان البرهان الذي ذكرناه في أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة امور وجود هذه الصفات ووجوب القدم والبقاء لها ووجوب عموم التعلق للمتعلق منها وقد أشار في أصل العقيدة الى أن البرهان الذي ذكره هو لهذه المطالب الثلاثة اما الوجود والوجوب فأشار اليهما بقوله ووجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة اذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها وأشار الى المطلب الثالث وهو عموم التعلق للمتعلق منها بالالف واللام التي أدخلها على صفة القدرة وما بعدها من الصفات فانهما للعهد والمعهود به الصفات التي فسر تعلقها فيما سبق وبالله التوفيق

لو انتفت عن الذات أزلا بل اتصفت بها فيما لا يزال لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث باطل فالملزومية مثله بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة ولو كانت حادثة كانت من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بأمثالها قبلها ثم تنقل الكلام الى تلك الامثال فتقول انها من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بأمثالها وهكذا فيلزم الدور ان انحصر العدد والا فالتسلسل وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال فوجود الحوادث المتوقفة على ذلك المحال محال فيأتي المحذور وهو عدم وجود شئ من الحوادث (قوله على هذا التقدير) أي تقدير حدوثها وقوله تبين أي بواسطة التعليل الذي ذكره بعد (قوله وذلك مؤد) أي وكون وجود الصفات على تقدير الحدوث محالا مؤد الخ لانه اذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث المتوقف عليها محالا وهذا يؤدي الى عدم وجود شئ من الحوادث (قوله وبهذا تعرف) أي وببطلان التالي وهو عدم وجود الحوادث على ما مر تعرف الخ وحاصله أنه لو لم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت الى مخصص فتكون حادثة فتحتاج الى اتصاف الباري محدثها بمثلها وهكذا فيؤدي الى التسلسل وهو محال فما أدى اليه وهو عدم عموم التعلق محال فيكون وجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محالا فيأتي المحذور وهو عدم وجود شئ من الحوادث (قوله ويجئ ما سبق) أي من التسلسل وأنه محال وان ما ادى اليه من عدم عموم التعلق محال وأن ذلك المحال يؤدي الى عدم وجود شئ من الحوادث (قوله فقد بان لك بهذا أن البرهان الخ) أراد بالبرهان جزأه وهي الاستثنائية التي يعبرون عنها ببطلان اللازم يعني أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الامور الثلاثة لاستلزام نفي كل واحدة منها ذلك اللازم ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الامور باعتبار لازم شرطيته والحوج لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لا تكون الا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد ويمكن أن يقال ان المطلوب وهو اتصاف الباري بتلك الصفات واحد وتلك الامور الثلاثة ادلالتها عليها أجزاء لذلك المطلوب وذلك ان وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم وجودها كما مر والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكره وهو مطلوب في ضمنه مطالب (قوله هو لهذه المطالب) أي هو منتج لهذه المطالب بواسطة انتاجه لوجوب اتصافه تعالى بها المستلزم لهذه المطالب وهي وجودها ووجوبها وعموم تعلقها كما مر (قوله يستلزم وجودها) اعترض بأن الوجوب لا يستلزم الوجود بدليل صفات السلوب فانها واجبة أي يجب اتصافه تعالى بها وهي غير موجودة وأجيب بأن المراد بالوجود الذي يستلزمه الوجوب التحقق في نفس الامر لا الوجود في خارج الاعيان ولا شك ان السلبية متحققة في نفس الامر فوجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يستلزم ثبوتها للذات وتحققها في نفس الامر وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها في نفس الامر وان كانت ليست أمورا موجودة في الخارج يمكن رؤيتها (قوله والمعهود الصفات الخ) أي والمعهود صفات عامة التعلق واعلم أن الصفات الاربعة التي يتوقف عليها الفعل انما ينهض فيها الدليل العقلي كما فعل المصنف لا السمعي للزوم

ص (وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع)

الدور وذلك لانه لو ثبتت بالسمع لكانت متوقفة عليه والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعلها متصفا بهذه الصفات الاربع فآل الامر الى أن السمع متوقف على هذه الصفات الاربع وقد فرضنا أنها متوقفة عليه فلزم أن الصفات الاربع متوقفة على نفسها لان المتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ فالصفات الاربع متوقفة على السمع المتوقف عليها فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها (قوله وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع) أطلق البرهان هنا على الدليل مجازا لعدم تركبه وكونه نقليا والبرهان لا يكون الا عقليا مركبا من مقدمات يقينية والعلاقة المشابهة فى افادة اليقين لافادة هذا الدليل القطع واليقين كما يفيده البرهان وجمع هذه الصفات الثلاث فى برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف ما مر من الصفات فان الفعل لما كان يتوقف عليها كان الناهض فى الاستدلال عليها الدليل العقلى لا السمعى للزوم الدور كما مر ولم يقل هنا وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع الخ كما مر اما استغناء بما سبق لان كلامه فى الاتصاف بالصفات أو نظرا الى أن من جملتها الكلام وقد استدل على ثبوته بالاجماع وليس الاجماع الا على أنه واجب له تعالى لا على اتصافه به لان المعتزلة لا يرونه صفة فلا يصح دعوى الاجماع مع وجود المخالف والمطالب الثلاثة وهى وجود هذه الصفات ووجوب اتصافه تعالى بها فى الازل ووجوب عموم تعلقها تؤخذ من دليله العقلى لا السمعى (قوله فالكتاب والسنة والاجماع) قيل الاولى الاستدلال بالاجماع فقط لان فى الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة اذ فيه اثبات الكلام بالكلام وقد يقال ان المستدل على ثبوته الكلام النفسى والمستدل به الكلام اللفظى لان المراد بالكتاب هنا المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته وفيه انى معكما أسمع وأرى وهو السميع البصير وكلم الله موسى تكليما فان قيل الاستدلال بالسمع فى العلميات أى الاعتقاديات مشروط بكونه قطعى المتن والدلالة والكتاب العزيز قطعى المتن لانه متواتر ودلالة تلك الآى ظنية لانها ظواهر لا نصوص اذ قد يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازا وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى قلت الاصل حمل اللفظ على الحقيقة وحمل السمع والبصر فى الآى على العلم مجاز شرطه القرينة ولا قرينة هنا وأيضا الظواهر فى ذلك المعنى كثيرة والظواهر اذا كثرت تفيد القطع (قوله والسنة) هى أقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فمنها ما فى الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم اربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا وانما تدعون سميعا بصيرا ومعنى اربعوا على أنفسكم اشفقوا على أنفسكم ولا تجهدوها برفع الاصوات فى الدعاء فانكم لا تدعون الخ (قوله والاجماع) هو اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الاحكام وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد الاجماع على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير وقال السعد فى شرح المقاصد انعقد اجماع أهل الاديان بل اجماع العقلاء على ذلك ثم قال وبالجملة لا خلاف بين أرباب الملل والمذاهب فى كون البارى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه اه فان قلت غاية ما دل عليه

الكتاب والسنة وأجمعت عليه الامة أنه تعالى سميع بصير متكلم وليس كلام المصنف بصدد ذلك بل بصدد أن له صفات معان زائدة على ذاته يتصف بها تسمى السمع والبصر والكلام والكتاب والسنة لم يصرحا بذلك ولم ينقل عن أحد أنه حكى الاجماع على هذا الوجه فالدليل لا يتم الا لو كانت الآيات والاحاديث مصرحة بذلك وكان الاجماع على هذا الوجه والا فالمعتزلة يقولون انه سميع بصير بذاته ومتكلم أى خالق للكلام فى شجرة ونحوها فهم موافقونا على انه تعالى سميع بصير متكلم ومخالفونا فى مدعانا وهو انها صفات زائدة على الذات متصف بها المولى قلت ان أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم التى صرح بها الكتاب والسنة وأجمع الامة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام فاذا ضممت مافهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الاجماع عليه ثبت مدعانا وهو ان كل واحدة من تلك الامور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها فقول المصنف فالكتاب والسنة والاجماع أى مع ضميمة مافهمه أهل اللغة (قوله لزم أن يتصف بأضدادها) أى لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها وثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أن القابل للشئ اما أن يتصف به أو بضده فالمولى قابل للاتصاف بها فمتى انتفى اتصافه تعالى بها لزم أن يتصف بأضدادها والحاصل أن كل حى قابل لصفة لا يخلو عن الاتصاف بها أو عن مثلها أو ضدها لان القبول نفسى وكل حى قابل لهذه الصفات بدليل امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها فالمصحح الحياة وحينئذ فالمولى اذا لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها ودليل الاستثنائية قياس اقترانى قائل أضداد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج اضداد هذه الصفات عليه تعالى محال وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقترانى المستدل به على صحة الاستثنائية بقوله وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (قوله لما لم تتوقف على معرفتها دلالة الخ) الاولى لما لم تتوقف عليها المعجزة الدالة على صدق الرسل صح الخ وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لا تتوقف المعجزة الدالة على صدق الرسل عليها لان الاعمى والاصم والابكم يتأتى منه الفعل فلذا صح الاستدلال على اتصاف المولى بها بالسمع بخلاف الصفات المتقدمة فانه لما توقف عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع للزوم الدور كما مر (قوله الى قول الرسول) يدخل فيه الاجماع باعتبار أصله اذ لابد له من مستند شرعى ويشمل التقرير ان فرض وقوع دليل به ويحمل القول على ما يشمل النفسانى (قوله والدليل الشرعى فيها أقوى من الدليل العقلى) اعترض بأن العقلى لا قوة فيه وذلك لان المطلوب فى العقائد اليقين والدليل العقلى المذكور هنا لا ينتجه لعدم صحته كما سيظهر لك وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا فضلا عن القوة فلا وجه للتعبير بأفعل التفضيل المقترن بمن (قوله يعنى لانه يستلزم الخ) هذا دليل للكبرى من الاقترانى الذى أقيم على الاستثنائية وأما الصغرى القائلة وهى نقائص فلم يذكر لها دليلا لورود الاعتراض عليها كما يأتى لك بيانه (قوله وان كان لا يسلم من الاعتراض الخ) الاعتراض الذى أشار له وارد على الملازمة وعلى الاستثنائية أما على الملازمة فبأن يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لا نسلمه وذلك لانكم بنيتم الملازمة على قاعدة وهى أن القابل للشئ لا يخلو عنه أو عن ضده وقلتم ان الذات العلية قابلة للاوصاف المذكورة فمتى انتفت لزم أن تتصف

وأيضا لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال) ش هذه الثلاثة لما لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح ان يستند فى معرفة وجوب اتصافه تعالى بها الى قول الرسول عليه الصلاة والسلام والدليل الشرعى فيها أقوى من الدليل العقلى ولهذا بدأنا به فى أصل العقيدة وقولنا فيها فى الدليل الثانى العقلى والنقص على الله تعالى محال يعنى لانه يستلزم ان يحتاج حينئذ الى من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص ويخلق له الكمال وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره الى اله آخر كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى وأيضا لو اتصف تعالى بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه تعالى الله عن ذلك لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه وهذا الدليل العقلى وان كان لا يسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية

بأضدادها وهذا فيه نظر لان الحكم على الذات بقبولها لتلك الصفات فرع عن تصورها
وحقيقة ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه حتى نعلم ما تقبله مما لا تقبله وانما يجب قبولها لما دلت
عليه الافعال وتوقفت على الاتصاف به والسمع والبصر والكلام لا يتوقف الفعل عليها وان
اعتمدتم فى قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فسلم أنها تقبل كل كمال لكن
من أين لكم أن هذه الصفات كمال فان اعتمدتم على الشاهد قلنا ليس كل ما كان كمالا فى الشاهد
كمالا فى الغائب ألا ترى أن الزوجة والولد كمال فى الشاهد لا فى الغائب سلمنا أن هذه الصفات كمال
وأن الذات تقبلها فمن أين أتاكم أنها اذا لم تتصف بها تتصف بأضدادها وقولكم القابل للشئ
لا يخلو عنه أو عن ضده ممنوع وسند المنع أنه لا يلزم فى كل شئ أن يكون له ضد لجواز أن يكون
التقابل بين الشئ وبين منافيه تقابل العدم والملكة سلمنا أن مقابل تلك الصفات أضداد لكن
لا نسلم منع الخلو عن الشئ وعن ضده ألا ترى أن الهواء خال عن الالوان كلها وكذلك الماء سلمنا
منع الخلو وصحة الشرطية لكن لا نسلم الاستثنائية وقولكم فى بيانها الانها نقائص لا يصح
اذ لا يلزم من كون أضدادها نقصا فى حق الشاهد أن تكون نقصا فى حق الغائب ألا ترى عدم
اتخاذ الزوجة والولد فانه نقص فى حق الشاهد وليس كذلك فى حق الغائب (قوله والتقوية)
أى للمدلول فالمدلول ثبت بالسمعى وزاده العقلى قوة وليس المراد ان دلالة الاول على المطلوب
ضعيفة ولا تقوى عليه الا بالثانى ويدل على ذلك جعله الاول مستقلا بنفسه أى لا يحتاج الى
معونة من الدليل العقلى بخلافه وان قلت الدليل النقلى لا يستقل أصلا بل دائما يتوقف على
استعمال العقل قلت المراد باستقلال النقلى أنه لا يتوقف فى افادة المطلوب على برهان عقلى
وهذا لا ينافى ان العاقل لا يفهمه الا باستعمال العقل فيه (قوله ولا يرد عليه شئ) اعترض بأن
السمعى قد ورد عليه بحث كما قدمنا عند قوله فالكتاب والسنة والاجماع وحاصله ان غاية ما أفاده
الكتاب والسنة والاجماع ان الله سميع وبصير ومتكلم وليس هذا مطلوبنا بل المطلوب اثبات
أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة على الذات تتصف الذات بها وحاصل الجواب ان قوله
ولا يرد عليه شئ أى خال عن الجواب كالوارد على العقلى وهذا لا ينافى أن النقلى ورد عليه شئ
لكن معه جواب وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيما مر وحاصله ان المراد بقوله فالكتاب
والسنة والاجماع أى مع ضميمة فهم أهل اللغة فتأمل (قوله فلانه لو وجب عليه تعالى شئ منها
عقلا الخ) اعلم أن مذهب أهل السنة استواء الافعال كلها بالنسبة للقدرة الازلية ولا يجب على
الله تعالى فعل شئ أصلا وقالت المعتزلة يجب على الله فعل الصلاح والاصلح كاثابة الطائع
وعقاب العاصى وكالاخترام اذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقى لما فى تركه
من تفويت ما كان عليه من الطاعة ثم ان الوجوب على مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الامر
الجازم عليه تعالى بحيث يكون هنالك طالب غير الله طلب منه ذلك الامر وحتمه عليه وليس
معناه أيضا الحاق الضرر له بتقدير الترك لما وجب كما هو شأن الواجبات لانه تعالى منزه عن النفع
والضرر بل المراد بوجوب ذلك عليه أنه يفعله ولا بد للحسن الذاتى الذى اشتمل عليه الفعل فلا
يسوغ تركه بحسب الحكمة اذا علمت هذا فقول المصنف فى الرد عليهم لو وجب عليه شئ منها أى
كالصلاح والاصلح كما يقوله المعتزلة وقوله عقلا أى من جهة العقل بحيث صار لا بد من فعله

والتقوية لما هو مستقل بنفسه ولا يرد عليه شئ وهو الدليل النقلى حسن وقد لوحنا الى ذلك بتأخيره فى أصل العقيدة وبالله التوفيق ص (وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا فى حقه تعالى فلانه لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا

لاشتماله على الحسن الذاتى وليس المراد بوجوبه أنه يفعله ولا بد مع كونه جائز الترك لانه ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن لانه صار الوجوب عرضيا ولا ضرر فى صيرورة الممكن واجبا عرضيا (قوله أو استحال عقلا) أى أو استحال شئ منها من جهة العقل لاشتمال الفعل على قبح ذاتى كترك الثواب والاصلح (قوله لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا) أى على تقدير وجوب شئ منها أو استحالته وبيان الملازمة أن وجوب الشئ انما هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتى واذا اشتمل الفعل على حسن ذاتى كان واجبا ذاتيا والفرض انه ممكن فقد انقلب الممكن واجبا وقال بعضهم فى بيان الملازمة هو انه لافرق بين ما يجب له كالصفات العشرين وما يجب عليه فى ان كلا واجب عقلى فلو كان من الممكنات ما هو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لانقلب واجبا فتنقلب حقيقته وهو واضح (قوله وذلك لا يعقل) يحتمل أنه اشارة الى استثنائية الدليل والاصل لكن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل فبطل المقدم وهو وجوب شئ من الممكنات أو استحالته عليه تعالى فثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها فى حقه ويحتمل أن يكون قوله وذلك لا يعقل اشارة لقضية حملية وحينئذ فالقياس اقترانى مركب من شرطية وحملية ونظمه هكذا لو وجب عليه شئ من الممكنات عقلا أو استحال شئ منها لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وانقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل ينتج وجوب شئ من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شئ منها عليه باطل (قوله وذلك لا يعقل) أى لا يحكم العقل به ولا يقبله وليس المراد أنه لا يدركه العقل أى لا يتصوره اذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه ثم ان ظاهره أن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا لا يقبله العقل لكون استحالته ضرورية مع أنها نظرية وذلك لان المانع من انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا ما يترتب على ذلك من تخلف صفة النفس والحال أن ما بالذات لا يتخلف بيان ذلك أن امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذى هو صفة نفسية وازالتها مستحيلة والجواب أن قوله لا يعقل أى بعد النظر فى الدليل بقى شئ آخر وهو أن قوله لو وجب شئ منها عقلا معناه لو ثبت الوجوب لشئ منها بحيث صار لا بد من وجوده وقوله لانقلب الممكن أى لظهر انقلاب الممكن بهذا التقدير صار المقدم وهو قوله لو وجب مغايرا للتالى وهو قوله لانقلب الخ كذا قيل ولا حاجة له لان المراد فلانه على تقدير وجوب شئ منها أو استحالته لانقلب الممكن الخ تأمل (قوله لاشك أن الممكن مرادف للجائز فى اصطلاح المتكلمين) أى وأما عند المناطقة فيطلق بمعنيين الاول ما صح فى العقل وجوده وعدمه ويقال له ممكن بالامكان الخاص كقيام زيد وثبوت الحرارة للنار فتقول زيد قائم بالامكان الخاص والنار حارة بالامكان الخاص بمعنى أن ثبوت القيام لزيد وثبوت الحرارة للنار جائز يصح وقوعه عقلا وعدم وقوعه والثانى ما لا يمتنع وقوعه فيشمل الواجب والجائز فالاول كصفاته تعالى الواجبة والثانى كاثابة المطيع فتقول الله موجود أو قادر أو عالم بالامكان العام بمعنى أن ثبوت الوجود له وما معه ليس بممتنع بل واجب وتقول اثابة الله الطائعين ممكنة بالامكان العام بمعنى أنها غير ممتنعة بل جائزة (قوله فاذا) أى فاذا كان الممكن ما صح وجوده وعدمه لو وجب وجوده أى الممكن عقلا الخ واحترز بقوله عقلا من وجوبه شرعا فانه لا ضرر فيه وذلك كاثابة الطائع فانه واجب شرعا لوعد الله به وجائز عقلا فالمضر انما

أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وذلك لا يعقل) ش لاشك أن الممكن فى اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز فيكون معناه هو الذى يصح فى العقل وجوده وعدمه فاذا لو وجب وجوده عقلا أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق

هو صيرورة الممكن واجبا لذاته أو مستحيلا لذاته واما صيرورته واجبا لغيره او مستحيلا لغيره فهذا واقع ولا ضرر فيه (قوله وذلك لا يعقل) اى لا يقبله العقل بعد النظر فى الدليل وهو لزوم تخلف الصفة النفسية والحال أنه محال كما مر (قوله والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قواهم) أما اقتضاء المشاهدة بفساد قولهم فلوقوع المحن للناس من فقر ومرض فان هذه لا مصلحة فيها وأما اقتضاء الشرع بذلك فلأنه أتى بتكليف العباد وهو مشتمل على المشاق والمكاره وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر فان قالوا ان المحن والتكليف فيهما مصلحة باعتبار ما يترتب عليهما من الثواب قلنا ان الله قادر على ايصال الثواب بدون التكليف والمحن (قوله لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب فى عقائدهم) اى لكن التالى وهو هدايتهم فى عقائدهم باطل فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والاصلح عليه تعالى فثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه وهو المطلوب واعترض بأن هذا لا يكون حجة على الخصم لانه يمنع بطلان تالى الشرطية القائلة لكن التالى باطل لانهم يزعمون أنهم على هدى من الله فى عقائدهم وأجيب بان هذا دليل بالنسبة لاهل السنة بعضهم مع بعض وليس دليلا بالنسبة لاهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ما ذكر أو يقال الغرض من مخاطبة المعتزلة بذلك المبالغة فى توبيخهم وأن عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام (قوله فى عماهم يترددون) اى يترددون ويتحيرون بسبب عماهم أى جهلهم (قوله وأما الرسل الخ) لما فرغ من الكلام على الالهيات أخذ يتكلم على الرساليات لانهما تمام مقام التصديق القلبى الذى هو الايمان وقدم الالهيات لانها أصل الرساليات والعطف فى قوله وأما الرسل على مقدر حذف للعلم به تقديره أما مولانا جل وعز فيجب فى حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته واما الرسل الخ وقال الرسل بصيغة الجمع دون ذكر عدد لانه لو ذكر عددا لربما أفضى لاثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عن هى له وما ورد من أن عدد الانبياء مائة ألف واربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر أو اربعة عشر فهو حديث متكلم فيه والحق ان كلا من الانبياء والرسل لا يعلم عدته الا الله لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك لا يقال انه لا فائدة فى ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل لان الايمان به و بما جاء به يتضمن الايمان بهم لانا نقول فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذى يحصل بالتفصيل الذى هو مطلوب فى عقائد الايمان واعلم أن ما وجب للرسل يجب للانبياء الا التبليغ فانه خاص بالرسل وحينئذ فالصدق والامانة واجبان لكل من الانبياء والرسل وأما تبليغ الاحكام المتعبد بها فانه خاص بالرسل اذ النبى لا يبلغ شيأ من الشرائع نعم يجب عليه أن يخبر بانه نبى لاجل أن يحترم ويعظم (قوله فيجب فى حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه) مراده بالوجوب ما هو أعم من الوجوب الشرعى والعقلى لان وجوب الامانة والتبليغ شرعى لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعى على المعتمد وأما وجوب الصدق فهو عقلى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وقيل انها وضعية وقيل عادية وهو الراجح ولا يضر امكان تخلف العادى ألا ترى أنك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل الفلانى ذهب مع امكان تخلف العادة عقلا وكونه ذهبا اذ لو فرض أن الله خلقه من أول الامر ذهبا لم يلزم عليه محال والحاصل أن القطع يجامع الامر العادى فالمعجزة تدل على صدق الرسل قطعا وان جاز تخلف

وذلك لا يعقل وأيضا فالمعتزلة انما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والاصلح للخلق والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم فى ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق عند شرح قولنا فى أصل العقيدة وأما الجائز فى حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والاصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب فى عقائدهم ولما تركهم فى عماهم يترددون وهو سهم فى هذا الفصل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به وبالله التوفيق ص (وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب فى حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق

دلالتها على الصدق اى أن المولى اذا لم يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه محال (قوله الصدق) اى مطابقة خبرهم للواقع والمراد الصدق فى دعوى الرسالة وفى الاحكام التى يبلغونها عن الله وأما الصدق فى الكلام العرفى نحوأ كلت أوشربت أوقدم زيد أومات عمرو فهو من جزئيات الامانة (قوله والامانة) المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع فى المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل أوصغائر غير خسة كنظر لامرأة أولامرد بشهوة كانت قبل النبوّة أو بعدها عمداً أوسهواً اللهم الا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهوا كما فى خروجه عليه الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها فانه معصية وقد وقع من النبى سهوا لاجل أن يترتب على ذلك بيان أحكام السهو فان قلت انه لاتكليف قبل البعثة فلامعصية قبلها فكيف يقال انهم معصومون من المعاصى قبل النبوّة والحال أنه لامعصية قبلها قلت المراد أن الصورة التى يحكم عليها بانها معصية بعد البعثة لاتقع منهم قبل البعثة والحاصل أن صورة المعصية لاتقع منهم قبل النبوّة وان كان لايعلم انها معصية الابعد النبوّة (قوله وتبليغ ماأمروا بتبليغه للخلق) اى أنهم لايتيسر لهم كتمان شئ مما أمروا بتبليغه وأما ماأمروا بكتمانه فلايبلغونه كما فى المغيبات التى أطلع الله عليها الرسول ثم ان الامانة بالتفسير السابق أعنى ترك المعاصى مطلقا عمداً أوسهوا قبل النبوّة وبعدها مستلزمة للصدق لكن خطر الجهل فى هذا الفن صعب فلايكتفى بذكر الملزوم بل وكذلك التبليغ داخل فى الامانة ايضا نعم لوقصرت الامانة على حالة العمد بأن قيل انها ترك المعاصى عمدا فلاتكون مغنية عن الصدق والتبليغ لان المراد أنهما لاينتفيان ولوسهوا (قوله ويستحيل فى حقهم الخ) مراده مايعم الاستحالة العقلية والشرعية لان ماوجب عقلا مقابله محال عقلا وماوجب شرعا اى بالدليل الشرعى فمقابله محال شرعا (قوله أضداد هذه الصفات الخ) أى منافياتها وذلك لان الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع والخيانة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع فى المحرم أو المكروه والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق وحينئذ فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل الشئ والمساوى لنقيضه وأما التقابل بين الامانة والخيانة فعلى مافسرها به المصنف هنا تقابل الضدين لانه فسر الخيانة بفعل شئ الخ والفعل وجودى وعلى مافسرها به فى شرح المقدمات وهو ماقلناه فالتقابل بينهما تقابل الشئ والمساوى لنقيضه وكذا يقال فى التقابل بين التبليغ والكتمان واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عموما وخصوصا وجهيا تجتمع الثلاثة فى تبديل شئ مما أمرهم الله بتبليغه أو تغيير معناه عمدا لانه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه وينفرد الاول والثانى فى زيادة شئ عمدا من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع نسبته الى الله وينفرد الثانى والثالث فى كتمان شئ من المأمور بتبليغه عمدا وينفرد الاول والثالث فى تبديل ماأمروا بتبليغه نسيانا وينفرد الاول فى الكذب نسيانا فى المأمور بتبليغه وينفرد الثانى بفعل معصية غير الكذب والكتمان وينفرد الثالث بنقص شئ مما أمروا بتبليغه نسيانا من غير تبديل (قوله بفعل شئ) أراد بالفعل التلبس وكأنه قال والخيانة المصوّرة بالتلبس بشئ فيشمل القول والفعل القلبى كالحسد والحقد والغل

ويستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام اضداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شئ مما نهى عنه نهى تحريم

والاعتقادات

أو كراهة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه) ش اعلم ان الرسول هو انسان بعثه الله تعالى للخلق يبلغهم ما اوحي اليه وقد يخص عن له كتاب أو شريعة أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة وهذا البعث من الجائزات عند اهل السنة

والاعتقادات الفاسدة (قوله أو كراهة) مراده بما نهي عنه نهي كراهة ما ليس بمحرم فيشمل خلاف الاولى بناء على القول بأنه غير الكراهة ووقوع المرجوح منه صلى الله عليه وسلم كالاقعاء وبولا قائما والوضوء مرة مرة لبيان أن النهي عن ذلك خفيف لا شديد لا من حيث انه منهي عنه اذا علمت هذا فاعلم أنه لا بد من التفطن لقيد الحيثية في قوله مما نهي عنه أي من حيث انه منهي عنه فلا ينافي أنه يفعل المنهي عنه لحيثية أخرى كالتشريع (قوله من الاعراض) اي من جنس الاعراض اي الصفات الحادثة واحترز بالاعراض عن صفات الاله فانه يستحيل اتصافهم بها خلافا للنصارى حيث وصفوا عيسى بصفة الاله واحترز بالبشرية مما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من الاكل والشرب والجماع للنساء ويقولون انهم لا يكونون الا ملائكة فأداهم ذلك الى تكذيب سيدنا محمد فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى وما أرسلنا قبلك من المرسلين الا انهم ليأكلون الطعام ويمشون في الاسواق (قوله التي لا تؤدي الخ) احترازا من التي تؤدي لنقص كالبلادة وعدم الفطانة فانهما أعراض بشرية مؤدية للنقص فيستحيل أن يكون الرسول بليدا غير فطن واحترازا عن البرص والجذام فان شأنهما التنفير واحترازا مما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص كوصف موسى بالادرة وداود بالجدال وريا حيث حسده على زوجته والحاصل أن اليهود فرطوا حتى استنقصوا الانبياء ووصفوهم بالامور المنقصة والنصارى أفرطوا في التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الالوهية والملة المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا فكان بين ذلك قواما وهو الصراط المستقيم (قوله كالمرض) مثال للاعراض البشرية (قوله ونحوه) أي كالجوع والنوم (قوله هو انسان) خرج عنه الجن والملك فليس منهما رسول يبلغ الاحكام الى الخلق وأما قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا فليس من هذا القبيل أي الرسول اصطلاحا بل المراد رسلا يرسلهم بالوحي لانبيائه فهم رسل لغة واعلم أن لفظ انسان يطلق على الذكر والانثى على المعتمد وحينئذ فالتعريف يفيد أن الانثى تكون رسولا والحق أنها لا تكون رسولا وأن الرسالة مشروطة بالذكورة فاما أن يقال انه تعريف بالاعم المقصود منه تمييز الرسول عن غيره وذلك حاصل وان كان التعريف أعم من المعرف أو أنه ماش على القول بان لفظ انسان خاص بالذكر والانثى يقال فيها انسانة (قوله بعثه الله تعالى للخلق) أي لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا وبعضهم كغيره وليست للاستغراق والا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته ولا يشمل من خصت رسالته وخرج بقوله بعثه الله من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولا اصطلاحا (قوله ليبلغهم ما أوحي اليه) اي الى الرسول وما في قوله ما أوحي اليه موصولة فهي للعموم أي كل ما يوحى اليه يعني من حيث كونه مبعوثا به اليهم فخرجت الاحكام المأمور بكتمانها والمخير فيها واندفع ما يقال ان الرسول لا يبلغ كل ما يوحى اليه اذ ما أمر بكتمانه او كان من خواصه لا يؤمر بتبليغه والتعبير بما الموصولة يقتضي انه يؤمر بتبليغ كل ما يوحى اليه وحاصل الدفع أن قيد الحيثية معتبر في الكلام ولا شك ان ما يوحى اليه من حيث كونه مبعوثا به مأمور بتبليغ جميعه وقوله ليبلغهم الخ اشارة للعلة الغائية وليس من تمام التعريف وأما

النبى فهو انسان أوحى اليه بشرع أمر بتبليغه أم لا فالنبى أعم من الرسول مطلقا هذا هو المعتمد ومقابله قولان الاول أن الرسول انسان أوحى اليه بشرع وكان له كتاب فلا بد فى الرسول من الكتاب والشريعة ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون ما فى الكتاب مواعظ واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسل كثيرة فكيف يشترط فى الرسول أن يكون له كتاب والقول الثانى يقول لا بد فى الرسول من أحد أمرين اما أن يكون له كتاب واما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله فاذ انزلت التوراة على موسى وأوحى الى نبى من بنى اسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولا اذا علمت ذلك فقول الشارح وقد يخص بمن له شريعة وكتاب أو نسخ الخ اشارة للقولين المقابلين للمعتمد وهذا على نسخة الواو فى شريعة وأو فى نسخ وفى نسخة بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ بأو فى الاثنين فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال الاول لا بد فى الرسول أن يكون له كتاب فقط والثانى لا بد أن يكون له شريعة فقط سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أم لا والثالث لا بد ان يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله واعترضت هذه النسخة التى فيها أو فى الموضعين بأن احد الاقوال الثلاثة هو عين المعتمد لان قولنا لا بد ان يكون له شريعة هو عين المعتمد (قوله البراهمة) نسبة ابرهام كبيرهم وهم قوم كفار وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على المعتمد (قوله لذلك) يتبادر منه لوجوب الصلاح والاصلح فالبراهمة والمعتزلة كل منهما يقول بوجوب الصلاح والاصلح الا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظرا لكونها صلاحا والبراهمة حكموا باستحالتها نظرا لكونها فسادا لما فيها من المشقة أو نظرا لخلوها عن الفائدة فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم لانها عبث كذا ذكر بعضهم وقال العلامة الشيخ يس يحسن أن تكون الاشارة راجعة للاصل الفاسد من حيث هو وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليين والحاصل أن البراهمة احالوا البعث بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين لا لوجوب الصلاح والاصلح فلما قبح عقلهم البعث لما فيه من المشقة حكموا باستحالته (قوله فى هوسهم وكفرهم) الامران راجعان للبراهمة ويحتمل أن الهوس راجع للمعتزلة والكفر راجع للبراهمة (قوله واما برهان وجوب صدقهم) أى فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعدها وأما وجوب صدقهم فى غير ذلك فانه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم وهى الامانة وهذا التقييد أشار له الشارح بقوله هذا برهان صدق الرسل فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعد ذلك للخلق (قوله فلانهم لو لم يصدقوا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى فيها رفع التالى فأنتج رفع المقدم وتقريره أن يقال لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لكن الكذب فى خبره تعالى باطل فبطل المقدم وهو عدم صدقهم وثبت نقيضه وهو صدقهم وهو المطلوب وقوله لتصديقه الخ بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى الشرطية وحاصله ان الله صدقهم بالمعجزة ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب فتعين أنهم لو لم يصدقوا بأن كذبوا للزم الكذب فى خبره تعالى ودليل الاستثنائية القائلة لكن الكذب على الله محال أن خبره تعالى على وفق علمه والخبر الذى على وفق العلم لا يكون الا حقا واعلم أن الملازمة فى

الشرطية

واوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد فى وجوب مراعاة الصلاح والاصلح وأحالته البراهمة لذلك ايضا ولا خفاء فى هوسهم وكفرهم والدليل لاهل السنة على ان البعث للرسل جائز لا واجب ان البعث فعل من أفعال الله وقد علمت انه جل وعز لا يجب عليه فعل وان كان صلاحا أو أصلح ولا يتحتم عليه ترك وكلامنا فى أصل العقيدة واضح لا يحتاج الى شرح ص (أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو لم يصدقوا

الشرطية انما تتم على قول أهل السنة من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا وأما على ما قاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا والكذب عدم مطابقته لهما معا وأن ما طابق الواقع دون الاعتقاد أو طابق الاعتقاد دون الواقع فهو واسطة فلا تتم الملازمة لانه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه انه لم يصدق لكنه لا يلزم كذب خبره تعالى لان تصديق الله لهم انما هو باعتبار الواقع فقول المصنف لو لم يصدقوا أى بأن كذبوا وقالوا ما لا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا (قوله للزم الكذب فى خبره تعالى) اى خبره الحكمى لا الحقيقى وذلك لان المعجزة التى أوجدها الله عند دعواه الرسالة فى قوة قول الله صدق عبدى فهو خبر فى المعنى واعلم أن لزوم الكذب فى خبره تعالى اذا لم يصدقوا مبنى على القول بأن المعجزة خبر فى المعنى كما قلنا ويشير اليه قول المصنف لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة فان التصديق هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله والمعنى لاخبار الله عن صدقهم فيما اخبروا به اخبارا مصورا بالمعجزة وأما على القول بأن المعجزة مدلولها انشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب فى خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة فى نفس الامر لان الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول انما هو وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول ووجود الدليل بدون المدلول باطل (قوله النازلة منزلة قوله الخ) من المعلوم أن دلالة صدق عبدى على الصدق وضعية فلما جعل المصنف المعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية اى أن الله وضع المعجزة للدلالة على الصدق كوضع صدق عبدى للدلالة عليه ويحتمل أن يكون المراد النازلة منزلة هذا المركب فى الدلالة على الصدق وان كانت دلالتها عقلية أو عادية فكلامه محتمل للاقوال الثلاثة وان كان الاقرب لكلامه الاول وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية وامكان تخلف العادة عقلا لا يمنع من القطع بالمدلول ووجه القول بأن دلالتها وضعية أنها منزلة منزلة التصريح بالقول الموضوع للدلالة على التصديق ووجه القول بأنها عقلية ان خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعوى الرسول وتحديه بذلك يدل عقلا على أنه تعالى اراد تصديقه ووجه القول بأنها عادية ان الله تعالى لم يجر عادته من أول الدنيا الى الآن بتمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه أظهر فضيحته عن قرب ذلك (قوله ان المعجزة الخ) هى مشتقة من الاعجاز وحقيقته اثبات العجز فى الغير ثم استعمل فى لازمه وهو اظهاره فالمعجز معناها الاصلى مظهرة العجز ثم نقلت للامر الخارق الذى ذكره الشارح الذى هو سبب فى اظهار العجز والتاء فى معجزة للنقل من الوصفية للاسمية وايضاح ذلك أن المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدل على الفرعية كذلك المنقول لما كان فرعا عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل (قوله مقرون بالتحدى) اى بدعوى الرسول ان هذا الامر الخارق علامة على صدقى (قوله مع عدم المعارضة) أى مع عدم القدرة على المعارضة والاتيان بمثله (قوله تنزل الخ) خبر أن المعجزة وقوله وهى أى المعجزة أمر خارق الخ جملة معترضة بين اسم ان وخبرها (قوله لان خبره تعالى انما يكون على وفق علمه) اى لما تقرر من

للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى) ش هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلق وحاصل هذا البرهان ان المعجزة التى خلقها الله تعالى على أيدى الرسل هى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله جل وعز صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى اذ تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال لأن خبره تعالى انما يكون على وفق علمه والخبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا فخبره تعالى لا يكون الا صدقا

استحالة اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه وحينئذ فخبره انما يكون على وفق ما علمه وذلك يستلزم كونه صادقا بخلاف خبر الحادث فانه قد يصدق ان كان على وفق العلم وقد يكذب ان كان عن جهل (قوله أحسن من قول بعضهم فعل الخ) فيه أن تعبيره بأحسن يقتضي أن التعبير بالفعل حسن وصواب مع أن التعريف يكون غير جامع من أجله واجيب أن المراد بعدم الاحراق صيرورة النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وذلك فعل لاعدم فعل وكذا يقال في كل ما هو من هذا القبيل وحينئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع لكن التعريف بما لا يحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج وسكت الشارح عن شرح قوله خارق للعادة وحاصله أن العادة عبارة عن غلبة حصول الامر بين الناس والمعتاد هو الامر الغالب الحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فغلبة احراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم احراقها الشيء مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الاصابع أمر غالب في الناس فحصول المشي على الماء والطيران في الهواء ونبع الماء من بين الاصابع خرق لتلك العادة واعاصي مخالفة الامر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالثوب وقوله أمر خارق للعادة شامل لما اذا تعلقت به القدرة الحادثة كالطيران في الجو والمشي على الماء وما لم تتعلق به كاحياء الموتى ونبع الماء من بين الاصابع واحترز به عما لم يخرق العادة وذلك يشمل المعتاد والقديم مثال الاول أن يقول أنا رسول الله وآية صدقي طلوع الشمس من المشرق وغروبها في جهة المغرب ومثال الثاني أن يقول أنا رسول الله وآية صدقي كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لان هذا لا يختص به مدعي الرسالة عن غيره فلا يدل على صدقه (قوله واحترز بقيد المقارنة للتحدي) المناسب لقوله أولا وقولنا أن يقول واحترزنا وهو كذلك في بعض النسخ (قوله عن كرامات الاولياء) اى على أحد قولين ذكرهما القشيري في رسالته وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للولي أن يدعي الولاية بأن يقول أنا ولي الله وآية صدقي أن ينفلق البحر مثلا أو لا يجوز والصحيح الجواز وأنه لا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط فاخراج الكرامة بقيد التحدي الذي هو دعوى الخارق دليلا مبني على القول بأنه لا يصح أن يكون هناك ولي يدعي الولاية ويقول آية صدقي كذا وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدي بدعوى الرسالة لاجل اخراج كرامة الولي لا بما ذكره الشارح من دعوى الخارق دليلا والا كان التعريف غير مانع (قوله والعلامات الارهاصية) مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة ارهاصا لانها مؤسسة للنبوة ومقوية لها وان كانت متقدمة عليها وذلك كخمود نار فارس وانشقاق ايوان كسرى والنور الذي كان يظهر في جبهة عبد الله والد النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وعن أن يتخذ الكاذب الخ) وذلك بأن يقول الكاذب انا رسول الله اليكم وآية صدقي احياء ا وتى الذي كان على يد عيسى لكن هذا انما يخرج بقوله مقرون بالتحدي اذا جعلنا الالف واللام في قوله بالتحدي عوضا عن المضاف اليه أي مقرونا بتحديه أو جعلنا في الكلام حذفا اى مقرونا بالتحدي منه والا فاحياء الموتى مقارن للتحدي من عيسى عليه السلام وفي معناه ما يظهر على يد من يتأخر من الانبياء بعد ظهوره لانه لم يقترن بتحدي الكاذب كما لو كان

وقولنا في تعريف المعجزة امر أحسن من قول بعضهم فعل لان الامر يتناول الفعل كانفجار الماء مثلا من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه السلام واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء تأسيسا لها وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه

الكاذب موجودا قبل سيدنا محمد وقال انا رسول الله اليكم وآية صدقي نبع الماء من بين اصابع النبي الذي يأتي بعدي فلا يكون نبع الماء من بين اصابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معجزة لذلك الكاذب لان ذلك الخارق لم يقترن بتحدي الكاذب بل متأخر عن تحديه وفي معناه ايضا ما اذا قال آية صدقي ما ظهر مني فيما مضى من السنين وفي معناه ايضا ما اذا ظهر الخارق على يده من غير أن يتحدى ومن غير اشعار منه به فان قلت اذا ادعى الكاذب أنه رسول واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الانبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لا تعد معجزة للكاذب المذكور قلت المراد بكون الخارق مقارنا للتحدي أن يكون مصاحبا له ومن أجله وسببه وحينئذ فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عاصره من الانبياء مع الاقرار من الكاذب بأنها لغيره (قوله عن السحر والشعوذة) اى فان كلا منهما يمكن معارضته والاتيان بمثله وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبني على أنه خارق للعادة وهو مذهب ابن عرفة وصاحب المقاصد خلافا للقرافي القائل انه معتاد وغرابته انما هي للجهل بأسبابه فكل من عرف أسبابه وتعاطاه أجاب معه وهذا القول هو الذي مشى عليه المصنف في الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه وعلى هذا القول فهو خارج بقوله خارق للعادة (قوله والشعوذة) هي خفة في اليد ترى الشئ على خلاف ما هو عليه كأن يتراءى ممن يتعاطاها أنه يقطع عضوا أو يحرق شيأ ثم يعيده لما كان عليه ويقال فيها شعبذة بالباء أيضا ويقال لمتعاطيها كالحواة ابو مسلي لانه يسلي الناس عن أشغالهم (قوله ومعنى التحدي دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أي ولا يحتاج الى أن يقول ولا يأتي احد بمثل ما جئت به لان الآتي بمثلها ان كان محقا فلا يقصد معارضة وانما هو صادق مثله وان كان معارضا غير محق فليس ما أتى به الاول معجزة لانها لا تعارض بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والاتيان بمثلها (قوله اما بلسان الحال الخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن قرائن الاحوال بدعوى الخارق دليلا على الصدق كافية كما لو قيل للمدعي النبوة لو كنت صادقا فاظهرت لك آية فدعا الله بظهور آية ظهرت ويكفي في تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم بها من أرسل اليه (قوله بمرأى منه) أي من الملك أي في مكان يراه فيه الملك (قوله فطالبوه بالحجة) أي بالدليل الذي يدل على صدقه في دعواه أنه رسول ذلك الملك (قوله فلا شك في مطابقة الخ) فالرسول اذا قال انا رسول الله اليكم وعلامة صدقي أن يخرق الله عادته من انشقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل على صدق الرسول في دعواه أنه رسول الله الينا (قوله بلا محنة) أي بلا امتحان وابتلاء واختبار في دار الدنيا بالمصائب وفي الآخرة بالعذاب فالمصائب في الدنيا محن يمتحن الله بها عباده هل يصبرون فيثابون او يضجرون فيعاقبون (قوله وأما برهان وجوب الامانة) اى وهي كما مر حفظ ظواهرهم وبواطنهم من المعاصي والمكروهات والمتكلمون يعبرون بالعصمة وهي صفة توجب امتناع عصيان موصوفها والمختص بالانبياء والملائكة وجوبها فلا يمتنع حصولها لغيرهما على جهة الجواز ولعل السر في العدول عن عبارة المتكلمين للازمها الاشارة الى التكليف بنفي أضدادها اذ قد ورد وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولئن اشركت ليحبطن عملك تأمل (قوله فلأنهم لو خانوا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة استثنى فيها نقيض التالي فانتج نقيض المقدم وقوله لأن الله الخ

الحال واما بلسان المقال وقد ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلا على صدقه مثلا لتتضح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم ذلك على الضرورة فقالوا مثال ذلك ما اذا قام رجل في مجلس ملك بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات مثلا ففعل فلا شك ان هذا الفعل من الملك على سبيل الاجابة للرسول تصديق له ومفيد للعلم الضروري بصدقه بلا ارتياب ونازل منزلة قوله صدق هذا الانسان في كل ما يبلغ عني ولا فرق في حصول العلم الضروري بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفعل من الملك وبين من لم يشاهده الا انه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل فلا شك في مطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام فلا ارتياب في صدقهم عليهم الصلاة والسلام الا من طبع الله على قلبه والعياذ بالله تعالى نسأل الله سبحانه ثبات الايمان والوفاة على أكمل حالاته بلا محنة دنيا وأخرى ص (وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام

بيان الملازمة للزوم الذى بين المقدم والتالى فى الشرطية وتظم القياس هكذا لو كانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لكن انقلاب المحرم او المكروه طاعة مأمورا بها باطل فبطل المقدم وهو صدور الخيانة منهم واذا بطل صدور الخيانة منهم وجبت لهم الامانة وهو المطلوب بيان الملازمة ان الله قد امرنا بالاقتداء بهم فى اقوالهم وافعالهم والمولى لا يأمر بمحرم ولا مكروه وانما يأمر بالطاعات وبيان الاستثنائية ان الله تعالى قال ان الله لا يأمر بالفحشاء ولان انقلاب المحرم او المكروه طاعة يلزم عليه اجتماع النقيضين وهما الاذن وعدم الاذن فالاذن من جهة الترغيب فى اتباع الرسول وعدم الاذن لما فرض أنه محرم أو مكروه واعلم ان هذه الحجة التى ذكرها المصنف على وجوب الامانة سمعية أى شرعية بخلاف الحجة على وجوب صدقهم فيما يبلغونه عن الله فانها عقلية ولذا قال فى الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا وحينئذ فاطلاق البرهان على هذا الدليل تسامح وذلك لان البرهان ما كان مركبا من مقدمات عقلية قطعية وهذا الدليل بيان الملازمة فيه شرعى اقوله لان الله قد امرنا بالاقتداء بهم اى حيث قال واتبعوه لعلكم تهتدون وقال ان كنتم تحبون الله فاتبعونى الخ وقال أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه وكذا بطلان التالى الذى هو انقلاب المحرم والمكروه طاعة مأمورا بها فى حقهم سمعى قال تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء كذا قيل قال الملوى والحق أنه لا تسامح لان البرهان ما ألف من مقدمتين يقينيتين أعم من كونهما عقليتين أو نقليتين وانما يكون تسامحا لو كان يشترط فى البرهان كون مقدمتيه عقليتين ولا يشترط ذلك بل الشرط كونهما يقينيتين والنقلى المقطوع به يقينى (قوله لو كانوا بفعل محرم أو مكروه) المراد بالفعل ما يعم فعل اللسان وهو القول وفعل القلب (قوله طاعة فى حقهم) قيد بقوله فى حقهم اشارة الى أن بعض أفعالهم وان كان يطلق عليه اسم الاباحة بالنظر للفعل فى نفسه وصدوره من عامة المؤمنين لكنه فى حقهم لكمال معرفتهم بالله لا يقع منهم الا طاعة يثابون عليها وأقل ذلك تعليم البرية وناهيك برتبة التعليم وعظم فضلها (قوله لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم) المراد بالافعال ما قابل الاقوال بدليل العطف فيشمل تقريرهم وسكوتهم اذ لا يقرون على باطل ثم ان المراد بأقوالهم وأفعالهم التى أمرنا الله بالاقتداء بهم فيها ما كانت غير جبلية وأما الجبلية كالقيام والقعود والمشى وكذلك ما كان خاصا بهم فلا يلزمنا اتباعهم فيها وانما يلزمنا اتباعهم فيما يبلغونه عن الله اذا علمت ذلك فلقائل أن يمنع الملازمة التى ذكرها المصنف وذلك لانهم لو كانوا بفعل محرم او مكروه ان كان ذلك فيما يبلغونه عن الله لزم انقلاب المحرم او المكروه طاعة للزوم اتباعنا لهم فيه وان كان ذلك فى أمر خاص بهم لم يلزم انقلاب لانه لا يلزمنا اتباعهم فيه وأيضا انما يلزم انقلاب ما فعلوه من المعاصى طاعة الا بعد ثبوت العصمة التى الكلام فيها فاثبات العصمة بهذا الدليل مؤد للدور ولان ثبوت العصمة يتوقف على هذا الدليل والشرطية لا تتم الا اذا ثبتت العصمة وحينئذ فالدليل الناهض على وجوب الامانة لهم الاجماع (قوله وهذا) أى البرهان بعينه هو برهان وجوب الثالث اى الامر الثالث وهو التبليغ واعترض بأن التالى فى برهان الامانة لانقلب المحرم أو المكروه طاعة والتالى فى برهان التبليغ لكنا مأمورين بالاقتداء بهم كما سيأتى فى الشارح وحاصله كما يأتى

(قوله لانهم لو كانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم فى اقوالهم وافعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث) ش

لو

لو كتموا شيأ مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فى كتمان بعض العلم النافع لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم لكل ما امروا بتبليغه وهو المطلوب ولا شك ان هذا البرهان غير برهان الامانة فكيف يصح دعوى العينية وأجيب بأن المراد بالعينية امكان رد أحدهما للآخر بان يقال فى الثالث لو لم يبلغوا الانقلب المحرم وهو عدم التبليغ طاعة أو تقول فى الثانى لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فينقلب المحرم والمكروه طاعة اهـ يس (قوله لاشك أن الرسل قد امرنا بالاقتداء بهم) ان قلت كوننا مأمورين بالاقتداء بسيدنا محمد فهذا ظاهر وأما اقتداؤنا بغيره فلا يتم اذ لا يلزمنا الاقتداء بغيره قلت ما أفاده كلام الشارح من أننا مأمورون بتبعيتهم مبنى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه عن نبينا شئ فان قلت نرجع ضمير أمرنا لجميع الخلق من هذه الامة وغيرها ونرتكب التوزيع فالمكلفون من أمة محمد مأمورون بالاقتداء به فى أقواله وافعاله وأمة عيسى مأمورون بالاقتداء بعيسى وهكذا قلت هذا يتوقف على أن الامم السابقة مثلنا أمروا بالاقتداء بانبيائهم فى أقوالهم وافعالهم كذا قيل وقد يقال نلتزم أن كل امة مثلنا والا فلا فائدة فى ارسال رسول دون عموم اتباعه فى كل ما جاء به والحاصل أنه ان جعل ضمير أمرنا لمعشر هذه الامة فيجاب بالجواب الاول وان جعل لجميع المخلوقات وارتكب التوزيع فالامر ظاهر ولا اعتراض أصلا (قوله الامائبت اختصاصهم به) اى الامائبت كونه مقصورا عليهم لا يتجاوزهم الى أممهم فالباء داخلة على المقصور كما هو الشائع فى الاستعمال وأشار المصنف بهذا الى أن الاصل فى اقواله وافعاله صلى الله عليه وسلم عدم اختصاصه بها فيجوز اتباعه فيها حتى يثبت أنها من خصائصه وليس للمكلف أن يتوقف لاحتمال الاختصاص لان الاصل عدمه وهذا مبنى على أحد القولين عند الاصوليين فى التمسك بالعام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وقيل لا يتمسك به لاحتمال التخصيص أى ومن جملة التخصيص تخصيص ذلك به صلى الله عليه وسلم (قوله قل ان كنتم تحبون الله الخ) قيل ان الخطاب لجميع الامة وقيل لجماعة مخصوصين كما قال بعضهم انها نزلت فى كعب بن الاشرف وجماعة من اليهود قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه ونحن أشد حبا لله فأنزل الله الآية فان كان الخطاب على العموم فالحجة بهذه الآية ظاهرة وان كان على الخصوص فالاحتجاج بها من جهة أن غير المخاطب يدخل بالمعنى لان محبة الله توجب اتباع نبيه وكذا الحكم فى كل خطاب لاول الامة (قوله الامى) أى الذى لا يكتب ولا يقرأ وهذا وصف مدح فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ووصف خسيس فى حق غيره وذلك لان النبى لو كان يكتب و يقرأ لتوهم أن علمه حصل له من المطالعة فى كتب المتقدمين (قوله وقد علم من دين الصحابة) أى من عادتهم وليس المراد بالدين الاحكام الشرعية والدين له اطلاقات كثيرة (قوله من غير توقف) يعنى غالبا وما لم تبهتهم ضرورة الحال والا فقد أمرهم فى عمرة الحديبية بالنحر والحلق ثلاث مرات فوالله ما قام منهم أحد فدخل على أم سلمة رضى الله عنها فذكر لها مالقى من الناس فقالت ان أحببت ذلك فاخرج ولا تكلم أحدا وانحر واحلق فخرج فنحر بيده ودعا الحالق فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض اهـ من البخارى وكذا فى غزوة الفتح أمرهم بالفطر فى رمضان فلما استمروا على الامتناع تناول القدح

لاشك أن الرسل عليهم الصلاة والسلام قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم الامائبت اختصاصهم به عن أممهم قال الله تعالى فى حق نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله وقال واتبعوه لعلكم تهتدون وقال ورحمتى وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبى الامى الى غير ذلك مما يطول تتبعه وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام من غير توقف على نظر أصلا

فشرب بشربوا وسبب تأخرهم حملهم الامر على الندب أو أنه بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا
فى الفكرة (قوله فى جميع أقواله وأفعاله) اى التشريعية لا مطلقا والا لشمل الجبلى (قوله
فقد خلعوا نعالهم) اى فى الصلاة لما خلع صلى الله عليه وسلم نعله اى فيها ولما فرغ من الصلاة
قال لهم لم خلعتم نعالكم فقالوا له لما رأيناك خلعتهما خلعناهما فقال عليه الصلاة والسلام
أتانى جبريل فقال لى اخلع نعليك فان فيهما نجاسة قيل انه كان دم قراد واحتج بهذا الحديث من
قال ان العلم بالنجاسة فى الصلاة لا يبطلها بل ينزعها فقط (قوله ونزعوا خواتمهم الخ) فى البخارى
كان له صلى الله عليه وسلم خاتم من ذهب فنبذه وقال لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتمهم فلبس
الذهب كان أولا غير حرام على الذكور ثم حرم وفيه أيضا عن أنس أنه كان من ورق وعليه ينظر
هل نسخ للاباحة أو انما هو قضية وقتية (قوله وحسر) أى كشف وقوله أبو بكر وعمر أى وكذلك
عثمان فانه حسر أيضا عن رجليه فى هذه القصة ودلوا كلهم أرجلهم فى البئر كما فعل النبى صلى
الله عليه وسلم (قوله فى قصة جلوسهم على البئر) هى بئر أريس بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة
وآخره سين مهملة بوزن أمير بئر بالمدينة وقيل ان أريس بستان بالمدينة فبئر أريس على هذا
بئر هذا البستان المسمى بأريس وهذه البئر هى التى سقط فيها خاتم النبى صلى الله عليه وسلم من يد
عثمان فلم يوجد (قوله كما فعل النبى صلى الله عليه وسلم) أى فانه كشف عن رجليه لركبتيه
اشارة الى أن هذا ليس بعورة وتبعه أصحابه الثلاثة ففعلوا مثله بحضرته كما هو الادب (قوله على
الحلاق) بكسر الحاء وفتح اللام مخففة مصدر لا بفتح الحاء وتشديد اللام لانه يوهم ان الحلاق كان
واحدا وازدحموا عليه فليس فى الحديث ما يدل على ذلك بل على خلافه كما مر (قوله الحديبية)
بالتخفيف والتشديد قرية بينها وبين مكة مرحلة سميت باسم بئر كانت بها تسمى بالحديبية وهى من
الحرم نزل عليها صلى الله عليه وسلم حين صده المشركون عن البيت الحرام وكان محرما بعمرة
وصالحهم على أن يعتمر من العام القابل وأمر النبى أصحابه أن يتحللوا بالحلاق والنحر فأبوا
ثلاث مرات الى آخر ما مر (قوله والانقطاع للعبادة) عطفه على التبتل عطف تفسير (قوله
أو كلاما يقرب من هذا) عطف على قوله أما أنا الخ باعتبار محله أى قال هذا أو قال كلاما
يقرب من هذا وانما قال الشارح ذلك لعدم جزمه بما قاله عليه الصلاة والسلام لهم والذى فى
البخارى عن أنس جاء ثلاثة رهط الى بيوت أزواج النبى صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة
النبى صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا وأين نحن من النبى صلى الله عليه وسلم
وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فقال أحدهم أما أنا فأصلى الليل وقال آخر وأنا أصوم الدهر
ولا أفطر وقال آخر وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنتم
الذين قلتم كذا وكذا أما والله انى لاخشاكم لله وأتقاكم له لكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد
وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى (قوله فانظر كيف ردهم بفعله) اعترض بأنه
ردهم بفعله وقوله ففى قصة الحديبية ردهم بفعله كما تقدم لتماديهم على عدم التحلل بعد
أمرهم به وفى قصة الجماعة الذين أرادوا التبتل ردهم بفعله وقوله معا فقوله فمن رغب عن سنتى
فليس منى فان هذا قول وقوله أنا أفعل كذا الخ هذا وان كان قولا لكن مضمونه المردود به
فعل فتأمل (قوله لا معدل) أى لا عدول (قوله بما قصدوه) متعلق بردهم (قوله مع انه) أى

فى جميع أقواله وأفعاله الا
ما قام به دليل على اختصاصه
به فقد خلعوا نعالهم لما
خلع عليه الصلاة والسلام
نعله ونزعوا خواتمهم لما نزع
عليه السلام خاتمه وحسر
أبو بكر وعمر رضى الله
تعالى عنهما عن ركبتيهما
فى قصة جلوسهم على البئر
كما فعل النبى صلى الله عليه
وسلم وكاد يقتل بعضهم
بعضا من شدة الازدحام على
الحلاق عندما رأوه صلى الله
عليه وسلم يحلق رأسه وحل
من عمرته فى قصة الحديبية
وكانوا يبحثون البحث العظيم
عن هيئة جلوسه ونومه
وكيفية أكله وغير ذلك
ليقتدوا به وقال لهم عليه
الصلاة والسلام لما أرادوا
التبتل والانقطاع للعبادة
لا ونهاهم أما أنا فآكل
وأنام وأتزوج النساء أو
كلاما يقرب من هذا فمن
رغب عن سنتى فليس منى
فانظر كيف ردهم بفعله
الذى لا معدل عن الاقتداء
به عما قصدوه مع انه يظهر

ماقصدوه من التبتل والانقطاع للعبادة (قوله قبل التأمل) انما قيد بذلك لانه بعد التأمل ليس كذلك لانه لارهبانية فى الاسلام ولانه عرضة للقطع وأحب العمل أدومه وان قل ولأن ذلك ربما كان ذريعة لتضييع حق الغير كالزوجة والاولاد (قوله لما سأله السائل) أى وهو ابن جريج وقال له رأيتك تصنع أربعا لم أجد أحدا من أصحابك يصنعها قال ماهى يا ابن جريج قال رأيتك لاتلمس من الاركان الا اليمانيين ورأيتك تلبس النعال السبتية ورأيتك تصبغ بالصفرة ورأيتك اذا كنت بمكة أهل الناس اذا رأوا الهلال الحجة ولم تهل أنت حتى اذا كان يوم التروية أهللت فقال ابن عمر أما الاركان فانى لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يلمس الا اليمانيين وأما النعال السبتية فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التى لاشعر فيها فأحببت أن ألبسها وأما الصفرة فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها وأما الاهلال فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يهل حتى تنبعث به راحلته اه واطلاق اليمانيين تغليب والمراد ركن الحجر الاسود والركن اليمانى الذى قبله والمراد بالصبغ صبغ الثوب كما فى السكتانى وقال الشيخ يس يحتمل صبغ ثوبه ويحتمل صبغ لحيته قاله المجهور ونحوه لبعض شراح الحديث وفى شرح البردة لابن مرزوق وقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم صبغ لحيته الكريمة بالحناء والكتم والنعال السبتية بكسر السين التى لاشعر فيها سميت بذلك لسبت الشعر عنها اى حلقه فسبتية بمعنى مسبوتة والمراد بالاهلال التلبية عند الاحرام ويوم التروية هو ثامن الحجة لتروى ابراهيم فى ذبح ولده يومها ثم عمل بمقتضى أمر ربه يوم النحر وقيل انما سمى اليوم الثامن يوم التروية لانهم كانوا فى الجاهلية يحملون فيه الماء لمنى لعدم الماء فيها اذ ذاك (قوله أدار راحلته فى موضع) اى وهو المحل الذى يذهب منه لقبور الشهداء فقد روى ابن عبد البر باسناده الى نافع رأيت ابن عمر اذا ذهب الى قبور الشهداء وهو على ناقته ردها هكذا وهكذا فقيل له فى ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع على ناقته فعل كذا وهذا غاية التأسى والاقتداء (قوله واعتل) اى استدل لذلك (قوله وانظر قول عمر) اى تأمل فيه فانه يدل على شدة الاتباع (قوله لاتضر ولاتنفع) انظر كيف يصح هذا القول من عمر مع ماورد فى صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس مرفوعا ان لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهد لمن استلمه يوم القيامة الا أن يقال ان هذا الحديث لم يبلغ عمر أو بلغه والمعنى لاتضر ولاتنفع بذاتك بل باذن الله لانه هو الضار النافع حقيقة وانما قال عمر ذلك لان الناس كانوا حديثى عهد بعبادة الاصنام فخشى عمر أن يظن الجهلة منهم أن استلام الحجر من باب تعظيم بعض الاحجار كما كانت العرب تفعله فى الجاهلية فقال عمر ذلك ليعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لان الحجر يضر وينفع بذاته كما كانت الجاهلية تعتقده فى الاوثان (قوله وأظنه الامام أحمد بن حنبل) ذكر ابن النجار الحنبلى فى منتهى الارادات أن من امتنع من أكل الطيبات بلاسبب فهو مبتدع وما نقل عن الامام أحمد أنه امتنع من أكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبى صلى الله عليه وسلم له فكذب اه نعم فى المواهب كان محمد بن أسلم لايأكل البطيخ لعدم علمه كيفية أكل النبى صلى الله عليه وسلم له (قوله البطيخ) هو بكسر الباء (قوله فقيل له فى ذلك) اى فقيل له ما السبب فى ذلك اى فى عدم

قبل التأمل أن ماقصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس وقد ثبت ان ابن عمر رضى الله عنهما لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة ولبسه النعال السبتية وكونه لايحرم اذا أهل هلال الحجة وانما يحرم فى يوم التروية وكونه انما يلمس الركنين اليمانيين فأجابه بأنه استند فى ذلك كله لفعله صلى الله عليه وسلم وقد ادار رضى الله تعالى عنه راحلته فى موضع واعتل لذلك بأنه كذلك رأى النبى صلى الله عليه وسلم فعل وانظر قول عمر رضى الله عنه للحجر الاسود لقد علمت انك حجر لاتضر ولاتنفع ولولا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ماقبلتك وقد ثبت عن بعض السلف وأظنه الامام أحمد ابن حنبل رضى الله عنه انه كان لايأكل البطيخ فقيل له فى ذلك فقال منعنى من أكله انه لم يثبت عندى

كيف أكله النبي صلى الله عليه وسلم وبالجملة فالاتباع له صلى الله عليه وسلم في جميع أفعاله وأقواله الا ما اختص

به ورؤية الكمال فيها جملة
وتفصيلا بلا تردد ولا توقف
أصلا مما علم من دين
السلف ضرورة ولا شك
ان هذا دليل قطعي اجماعي
على عصمته صلى الله عليه
وسلم وفي معناه عصمة سائر
الرسل عليهم الصلاة
والسلام من جميع المعاصي
والمكروهات وأن أفعالهم
عليهم السلام دائرة بين
الواجب والمندوب والمباح
وهذا بحسب النظر الى الفعل
من حيث ذاته واما لو نظر
اليه بحسب عوارضه فالحق
ان أفعالهم دائرة بين
الوجوب والندب لاغير
لان المباح لا يقع منهم عليهم
الصلاة والسلام بمقتضى
الشهوة ونحوها كما يقع من
غيرهم بل لا يقع منهم الا
مصاحبا النية يصير بها قربة
وأقل ذلك ان يقصدوا به
التشريع للغير وذلك من
باب التعليم وناهيك بمنزلة
قربة التعليم وعظيم فضلها
واذا كان أدنى الاولياء لله
يصل الى رتبة تصير معها
مباحاته كلها طاعات
بحسن النية في تناولها فما
بالك بخيرة الله تعالى من
خلقه وهم أنبياؤه ورسله
عليهم الصلاة والسلام
لاسيما أفضل الخلق وأشرف
العالمين جملة وتفصيلا باجماع

أكلاله (قوله كيف أكله) اى لم يثبت عندى جواب هذا الاستفهام وهو أنه أكله بقشره أو بغير قشره وهل تناوله قطعا أو نهشا بالاسنان ولكن ذكر بعضهم كما في الشيخ يس أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يشق البطيخ بقشره ويأخذ الشقة يأكل منها من ناحية اليمين حتى يصل لنصفها فيديرها بأن يجعل ما كان منها جهة اليسار جهة اليمين ويأكل منها الى أن يصل للموضع الذى وصل اليه ويرمى القشر ولا يأكله (قوله وبالجملة) اى وأقول قولا ملتبسا بالجملة أى بالاجمال اى وأقول قولا مجملا وقوله فالاتباع مبتدأ وقوله ورؤية الكمال عطف عليه والمراد بالرؤية الاعتقاد فهى رؤية قلبية وقوله مما علم من دين السلف خبره (قوله ورؤية الكمال فيها) اى في أقواله وأفعاله وفي نسخة ورؤية الكمال فيه اى في المصطفى اى في أقواله وأفعاله (قوله مما علم ضرورة) اى بالضرورة اى البداهة او مما علم حالة كون ذلك العلم ضروريا لا يتوقف على نظر واستدلال لحصوله بالتواتر عنهم وقوله من دين السلف اى من عادتهم (قوله ولا شك أن هذا) اى اتباع السلف له في جميع أقواله وأفعاله مع اعتقادهم أنها في غاية الكمال (قوله وفي معناه) اى وفي معنى عصمته صلى الله عليه وسلم عصمة الخ (قوله من جميع المعاصى) قد تنازعه كل من عصمته صلى الله عليه وسلم وعصمة سائر الرسل (قوله والمكروهات) اى من حيث انها مكروهات أما من حيث التشريع كأن يبين أنها ليست بحرام ففعله لها اما واجب أو مندوب والاظهر الوجوب (قوله وأن أفعالهم) اى ولا شك أن أفعالهم فهو عطف على قوله ان هذا دليل قطعى (قوله وهذا) اى دوران فعلهم بين الامور الثلاثة التى من جملتها المباح (قوله من حيث ذاته) اى بقطع النظر عن العوارض التى تعرض للفعل (قوله لاغير) الحق أن دخول لا على غير جائز خلافا لمن قال ان غير لا تنفى الا بليس ويدل للجواز قول الشاعر

جوابا به تنجو اعتمد فوربنا * لعن عمل أسلفت لاغير تسئل

(قوله ونحوها) اى نحو الشهوة كالعادة (قوله وأقل ذلك) اى أقل ما ذكر من النية التى يصير بها قربة أن يقصدوا الخ اى وأكثر من ذلك أن يقصدوا اقامة البنية اوكف النفس عن الزنا مثلا لانه يصير المباح حينئذ واجبا (قوله وناهيك بمنزلة قربة التعليم) ناهيك يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك كما في الصحاح وهو المراد هنا اى ويكفيك مرتبة قربة التعليم فلا تطلب غيرها (قوله بحسن النية) اى بسبب النية الحسنة في تناولها وذلك بأن يقصد بها اقامة البنية أو الكف عن الزنا وضمير تناولها للمباحات (قوله فما بالك بخيرة الله من خلقه) ما اسم استفهام مبتدأ أو خبر مقدم وبال خبرا ومبتدأ مؤخر والبال هنا بمعنى الظن لا القلب ولا الحال والباء في قوله بخيرة متعلقة به لانه بهذا المعنى مصدر والاستفهام هنا تقريرى اى أقروا واعترف بأن خيرة خلق الله أولى بذلك من الاولياء (قوله لاسيما أفضل الخلق) لا نافية للجنس وخبرها محذوف وسى بمعنى مثل اسمها وما موصولة حذف صدر صلتها وهو المبتدأ وافضل خبره اى لا مثل الذى هو افضل الخلق موجود وحينئذ فهو أولى من غيره في الوصول الى المرتبة التى تصير معها مباحاته طاعات (قوله افضل الخلق) اى وأما نهيه عن تفضيله عن يونس وغيره فللتواضع او كان ذلك قبل أن يعلمه الله به او المراد لا تفضلونى تفضيلا يؤدى الى تنقيص المفضول (قوله جملة وتفصيلا) اراد بالجملة أنه صلى الله عليه وسلم بمفرده

افضل من جملة من سواه مع اجتماعهم وحاصله أنك اذا قابلت بين النبي وبين هيئة المخلوقات
الاجتماعية وقابلت بينه وبين كل واحد من المخلوقات تجد النبي افضل في الحالتين (قوله
من يعتقد باجماعه) اى خلافا لما قاله الزمخشري في قوله انه لقول رسول كريم فيؤخذ من هذه
الآية ان جبريل أفضل من سيدنا محمد لانه وصف بصفات أقوى مما وصف به صلى الله عليه
وسلم حيث وصف جبريل بقوله رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين
ووصف صلى الله عليه وسلم بسلب الجنون بقوله وما صاحبكم بمجنون وهذه جراءة عظيمة من
الزمخشري وهوس منه اذ النبي صلى الله عليه وسلم موصوف بصفات كثيرة غير مذكورة في
هذه الآية لم ينلها جبريل ولا غيره فلو لم يتصف الا بما قال لرعاوهم لكنه متصف بأوصاف
كثيرة لم ينلها جبريل عليه السلام كيف وقد كان خادما له ليلة الاسراء وارتقى معه لسدرة
المنتهى ووقف وقال هذا غاية ما أصل اليه وما منا الا له مقام معلوم وتركه عليه الصلاة والسلام
هنالك وصعد فوق ذلك لمحل سمع فيه صريف الاقلام وخرقت له الحجب ورأى ربه بعيني رأسه
وخاطبه المولى بكلامه القديم وجبريل لم يصل لهذه المرتبة لا هو ولا غيره فشتان ما بين المقامين
وان كان جبريل أكبر رؤساء الملائكة المقربين الا أنه لم يصل لمرتبة النبي صلى الله عليه وسلم
وأشار بقوله ممن يعتقد باجماعه الى التعريض بالزمخشري وأمثاله وأنهم ليسوا ممن يعتقد
بخلافهم في هذه المسئلة التي هي في غاية الظهور فلا ينافي دعوى الاجماع عليها وحكى البلقيني
والعراقي الاجماع (قوله لكمال معرفتهم بالله) علة مقدمة عن المعلول وهو قوله لا يقع منهم الخ
أى فهو في حقهم لا يقع منهم الا طاعة لكمال معرفتهم بالله (قوله من دواعى النفس) اى من
الامور التي تدعوها النفس وتطلبها كالرياسة والاموال والجاه والخدم (قوله من طوارق
الفترات) بالفاء والتاء جمع فترة بمعنى الكسل والملل هو السآمة وهي ناشئة عن الكسل واضافة
طوارق للفترات بيانية اى وآمنهم مما شأنه أن يطرق الناس اى يأتيهم من الكسل والسآمة
(قوله وتأييدهم) اى تقويتهم وهو عطف على كمال (قوله ووجل) اى خوف وهو مرادف
للحذر كما أن شديد وعظيم بمعنى وقوله على ايمانك متعلق بوجل وقوله ان يسلب بدل اشتمال من
ايمانك (قوله الى خرائف الخ) جمع خراف وذلك كالذى ينقلونه من عصيان آدم وما وقع
لداود من أنه حسد أوريا وزيره على زوجته ومن ذلك ما نقله في الشفاء عن الكلبي قال وليس
ثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم تمنى أن ينزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه فأنزل الله عليه
أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما
ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والمشركون لما سمعوه أثنى على آلهتهم والجن والانس
الا رجلا أخذ كفا من تراب وجعله على جبهته وقال هذا يكفيني وهذا كذب وكذا ما قيل انه
لما قرأ في الحرم بحضرة المسلمين والمشركين أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى أتى
الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى وانما قلنا انه كذب لرده بالبرهان
القطعي على العصمة ولا يعارض القطعي بالظني لو سلم ثقة الناقل كيف وصاحب الشفاء مع
تحره لم يثبت منه شيأ ولقد صدق المصنف في أنه يخاف على من صدق هذه المقالة سلب الايمان
لانه لا مندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الانبياء في المعاصي خصوصا سيدنا محمدا

من يعتقد باجماعه سيدنا
ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم ولاجل انحصار
أفعالهم في الواجب
والمندوب على هذا الذى
ذكرناه اقتصرنا في أصل
العقيدة على ما يقتضى
الاختصاص بهما وهو
الطاعة وزدنا التقييد بقولنا
في حقهم اشارة الى أن بعض
افعالهم وان كان يطلق
عليها الاباحة بالنظر الى
الفعل في نفسه وبالنظر الى
مطلق وجوده من عامة
المؤمنين فهو في حقهم
عليهم الصلاة والسلام
لكمال معرفتهم بالله تعالى
وسلامتهم من دواعى النفس
والهوى وأمنهم من طوارق
الفترات والملل يقظة ونوما
وتأييدهم بعصمة الله تعالى في
كل حال لا يقع منهم الا طاعة
يثابون عليها صلى الله وسلم
على نبينا وعلى جميع اخوانه
من النبيين والمرسلين ولتكن
أيها المؤمن على حذر
عظيم ووجل شديد على
ايمانك أن يسلب منك بأن
تصغى بأذنك او عقلك الى
خرائف ينقلها بعض كتبة
المؤرخين وتبعهم في بعضها
بعض جهلة المفسرين

فقد سمعت الحق الذي لاغبار عليه في حقهم عليهم الصلاة والسلام فشد يدك عليه وانبذ كل ماسواه والله
المستعان قوله وهذا بعينه
هو برهان وجوب الثالث
مراده بالثالث تبليغهم عليهم
الصلاة والسلام ما أمروا
بتبليغه ولاشك انهم لو وقع
منهم خلاف ذلك لكنا
مأمورين بان نقتدي بهم في
ذلك فنكتم نحن أيضا بعض
ما أوجب الله تعالى علينا
تبليغه من العلم النافع لمن
اضطر اليه كيف وهو محرم
ملعون فاعله قال الله تعالى
إن الذين يكتمون ما أنزلنا
من البينات والهدى من
بعد ما بيناه للناس في الكتاب
أولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون وكيف يتصور
وقوع ذلك منهم عليهم
الصلاة والسلام ومولانا
جل وعز يقول لسيدنا
ومولانا محمد صلى الله عليه
وسلم يا أيها الرسول بلغ
ما أنزل اليك من ربك وان لم
تفعل فما بلغت رسالته اى
ان لم تبلغ بعض ما أمرت
بتبليغه من الرسالة فحكمك
حكم من لم يبلغ شيأ منها
فانظر هذا التخويف العظيم
لاشرف خلقه وأكملهم
معرفة به وكان خوفه على
قدر معرفته ولهذا كان
يسمع لصدره عليه الصلاة
والسلام أزيز كأزيز المرجل
من خوف الله تعالى وقد
شهد مولانا عز وجل لسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بكمال التبليغ فقال تبارك وتعالى المولى

فان تمنيه ان ينزل عليه مثل هذا من مدح الا لهة غير الله كفر والقاء الشيطان ذلك على لسانه ممتنع لعصمته (قوله فقد سمعت الحق الخ) اى من أن الانبياء معصومون من المعاصي عمدا وسهوا قبل البعثة وبعدها سواء كانت صغائر أو كبائر كانت الصغائر صغائر خسة أولا كانت الكبائر كفرا أو غيره (قوله لو وقع منهم خلاف ذلك) اى خلاف التبليغ وهو الكتمان لشئ مما أمروا بتبليغه وهذا اشارة لشرطية القياس الاستثنائي المستدل به على وجوب التبليغ (قوله لكنا مأمورين الخ) وذلك لانا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ومن جملة أفعالهم الكتمان ويبحث فيه بما سبق من أنه لا يلزم اتباعهم الا فيما يبلغون عن الله والا لزم اتباعهم في الامور الجبلية والامور الخاصة بهم (قوله لمن اضطر اليه) قيل انه مبني للمفعول لاغير ويرده أنه قرئ بالبناء للفاعل أيضا في التنزيل (قوله كيف وهو محرم الخ) اى كيف يؤمر بكتمان العلم النافع والحال أن كتمه محرم والاستفهام تعجبي وهذا اشارة الى الاستثنائية فهو في قوة لكن التالي وهو أمرنا بكتمان بعض العلم النافع باطل لان كتمه محرم الخ (قوله وكيف يتصور الخ) اشارة لدليل شرعي على وجوب التبليغ بعد ما قدم الدليل العقلي صورة على وجوبه وكأنه قال ولأنه لا يتصور وقوع عدم التبليغ عنهم لان مولانا الخ (قوله اى ان لم تبلغ الخ) هذا جواب عما يقال انه قد اتحد الشرط والجزاء في قوله تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته لان المتبادر منه أن المعنى وان لم تبلغ ما أنزل الله اليك وهو الرسالة فما بلغت رسالته وهذا لافائدة فيه وحاصل الجواب أن الكلام مؤول بما ذكر (قوله اى ان لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه) أخذ هذا من وقوع قوله وان لم تفعل في مقابلة العموم في قوله بلغ ما أنزل اليك اى كل ما أنزل اليك لأن ما موصولة تفيد العموم واليها ينصب النفي في مقابله فيكون المعنى وان لم تبلغ كل ما أنزل اليك وهذا من قبيل نفي العموم والشمول والمحقق فيه السلب الجزئي وذلك لأن عدم تبليغ الكل صادق بعدم تبليغ شئ أصلا وبعدم تبليغ البعض وعلى كل فعدم تبليغ البعض محقق (قوله فحكمك حكم الخ) المتبادر منه أنه تأويل في الجزاء وان قوله فما بلغت رسالته في معنى قولنا فحكمك في تبليغ البعض حكم من لم يبلغ شيأ أصلا وقد يقال ان الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الاحكام لا لبعضها فكأنه قيل ان انتفى جزء من الهيئة الاجتماعية فقد انتفت بتمامها اذ الكل ينعدم بانعدام جزء منه ولاشك أن هذا مفاد اللفظ لاتأويل له فالحق أن الكلام خال عن التأويل فلا تأويل في الشرط ولا في الجزاء وحينئذ فلا حاجة لقوله فحكمك الخ (قوله فحكمك حكم من لم يبلغ شيأ منها) وحينئذ فتستحق العقاب مثله والآية وعيد وان كانت في حقه صلى الله عليه وسلم والى كونها وعيدا أشار الشارح بقوله فانظر هذا التخويف (قوله وكان خوفه) اى وكان خوفه عليه الصلاة والسلام من ربه على قدر معرفته به ويعرض عما وعده به من المغفرة والاجر العظيم وكذلك حال ملوك الدنيا فكلما كان الشخص أقرب للملك منهم وأعرف بسطوته كان أخوف منه ولا يغتر بتقريبه له وانعامه عليه (قوله كان يسمع لصدره ازيز كازيز المرجل) اى كان يسمع لصدره غليان كغليان القدر قال في القاموس المرجل على وزن منبر قدر يطبخ فيه من حجارة أو نحاس (قوله وقد شهد مولانا الخ) هذا جواب عن سؤال وارد على ما قدمه من أنه لا يتصور الكتمان مع كون

المولى أمره بالتبليغ وحاصل السؤال انه يمكن ان الله أمره بالتبليغ وخالف الامر وكتم وحاصل الجواب ان المراد انه لا يتصور الكتمان مع أمره بالتبليغ المصاحب لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وكمال الدين انما يكون بالتبليغ لجميع الاحكام فقوله وقد شهد الخ اى والحال أنه قد شهد الخ ومحط الفائدة على ذلك اى أنه لا يصح الكتمان مع قوله وان لم تفعل والحال انه قد شهد الخ (قوله اليوم أكملت لكم دينكم الخ) فى الآية اشارة للفرق بين الكمال والتمام فان التمام لازالة نقص الاصل والاكمال لازالة نقص العوارض مع تمام الاصل ومن ثم قال تلك عشرة كاملة لان التمام فى العدد قد علم وانما نفى احتمال نقص بعض صفاته اه يس (قوله وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم) المراد بالدليل هنا البرهان فهو من اطلاق العام وارادة الخاص وعبر به هنا ما تفننا أو فرقا بين الواجب والجائز وأل فى الاعراض للعهد والمعهود الاعراض التى لا تؤدى الى نقص كما أشار له الشارح بقوله لا يقع منها الا ما لا يخل وأما الاعراض التى تؤدى الى نقص شرعا كالمكروهات والمحرمات فدليل امتناعها ما تقدم من دليل العصمة والتى تؤدى لنقص عرفا وهى الاعراض المنفرة كالجذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول هذه الاعراض مخلة بحكمة الرسالة وهى تعليم الشرائع وكل ما كان مخلا بحكمة الشرائع فهو ممتنع فى حقهم ينتج الاعراض المنفرة عرفا ممتنعة فى حقهم أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلما يلزم من جواز وقوعها من خلو الرسالة عن الحكمة (قوله فشاهدة وقوعها بهم) يصح أن يكون هذا اشارة لقياس استثنائى نظمه أن تقول لو لم تجز الاعراض البشرية فى حقهم لما وقعت بهم وبيان الملازمة أن ما لا يجوز لا يقع بهم لكن التالى باطل لمشاهدة وقوع ذلك بهم فالمقدم مثله فاذن الاعراض البشرية جائزة فى حقهم ويصح أن يكون اشارة لقياس اقترانى ونظمه الاعراض البشرية واقعة بالرسل بعد عدم وكل ما وقع بهم بعد عدم فهو جائز دليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى استحالة ثبوت الاخص وهو الوقوع بدون الاعم وهو الجواز اذ كل واقع جائز ولا عكس ينتج الاعراض البشرية جائزة فى حق الرسل واعلم أن هذا الدليل انما ينهض حجة على من جوز الرسالة للبشر واعترف بثبوتها ونازع فى جواز لحوق الاعراض لهم وأما من منع كون الرسول من البشر كما تقول الجاهلية فلا يحتج عليهم به (قوله فشاهدة وقوعها بهم) اى لمن عاصرهم والوقوع أقوى دليل على الجواز لان الوقوع فرع عن الجواز (قوله اما للتعظيم أجورهم) هذا بيان الفائدة وقوع الاعراض بهم ثم ان المعروف فى اما أنه لا بد من تكريرها كما يدل عليه قول ابن مالك * ومثل أو فى القصد اما الثانيه * وقد يستغنى عن الثانية بأو وكلام المصنف من هذا القبيل وظاهره أن واحدا لا بعينه من هذه الامور فائدة وقوع الاعراض بهم لما تقرر أن أو لاحد الشيئين او الاشياء وظاهر كلام المصنف فى الشرح أن فائدة وقوع الاعراض بهم المجموع وهو الظاهر وحينئذ تكون بمعنى الواو وكما فى حديث اسكن حراء فانما عليك نبى أو صديق أو شهيد ويكون مقابل اما محذوفا والتقدير فشاهدة وقوعها بهم اما لجميع ما ذكروا ما لغيره لم يذكر كتحقق بشريتهم بتلك الامتحانات فيرتفع الالتباس عن أهل الضعف لئلا يضلوا بما يظهر على أيديهم من العجائب كما ضلت النصارى بعيسى وكغير ذلك من الحكم التى

اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا وقال سبحانه وتعالى لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى وقال الله تعالى فتول عنهم فما أنت بملوم والآى فى ذلك كثير وبالله سبحانه وتعالى التوفيق (ص) وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم صلوات الله وسلامه عليهم فشاهدة وقوعها بهم

إما التعظيم أجورهم او التشريع او التسلي عن الدنيا والتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لانبيائه
باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام ٢١٦ (ش) يعني ان الاعراض البشرية لا يقع منها بالانبياء عليهم الصلاة والسلام
الا ما لا يخل بشيء من مقاماتهم ولا يقدح في شيء من مراتبهم فالمرض مثلا وان كان يقع بهم فحده منهم البدن الظاهر اما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والانوار التي لا يعلم قدرها الا مولانا جل وعز الذي منّ عليهم بها فلا يخل المرض بقلامة ظفر منها ولا يكدر شيأ من صفوها ولا يوجب لهم ضجرا ولا انحرافا ولا ضعفا لقواهم الباطنة أصلا كما هو كذلك موجود في حق غيرهم عليهم الصلاة والسلام وكذا الجوع والنوم لا يستولي على شيء من قلوبهم ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم وحال قلوبهم في توجهها بأنوار المعارف والحضور والترقي في منازل القرب التي لم يعلم أحد من سواهم حول أدنى شيء منها وقيامهم بالوظائف التي كلفوا بها في الحضر والسفر والصحة والمرض أكمل قيام هو على حد سواء في جميع الاحوال وفائدة اصابة ظواهرهم عليهم الصلاة والسلام بتلك الاعراض ما أشرنا اليه في اصل العقيدة من تعظيم
أجرهم عليهم الصلاة والسلام وذلك كما في امراضهم وجوعهم واذاية الخلق لهم ولهذا
قال صلى الله عليه وسلم اشدكم بلاء الانبياء ثم الاولياء

يعلمها الله ولا اطلاع لنا عليها (قوله اما التعظيم أجورهم) أي كما في أمراضهم وجوعهم واذاية الخلق لهم فوقوع هذه الامور لهم لتعظيم أجرهم والمولى وان كان قادرا على أن يوصل لهم الاجر العظيم بلا مشقة تلحقهم اصلا لكن حكمته التي لا يجوّز العقل حصرها اقتضت أن لا يوصل لهم ذلك الثواب الاعم تلك الاعراض ولانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل (قوله أو للتشريع) اي تشريع الاحكام المتعلقة بالاعراض وتبيينها للخلق كوقوع السهو له عليه الصلاة والسلام في الصلاة لاجل أن يعرفنا أحكام السهو فيها وكحصول المرض له والخوف لاجل أن يعرفنا كيف نؤدي الصلاة في حالتي المرض والخوف ان قلت يمكن معرفة ذلك من قوله أحكام السهو وكذا وكيفية الصلاة في المرض والخوف كذا قلت دلالة فعله أقوى من دلالة قوله اذ لا يعدل أحد عن فعله بعد رؤيته أو ثبوته بخلاف القول فقد يعتقد الترخص في خلافه للمشقة (قوله أو للتسلي) اي التصبر عن الدنيا اي التصبر على فقدها اي لاجل أن يتسلى الناس بما وقع للانبياء فالتسلي هو التصبر وعدم الحزن على فقد الدنيا لكون أنبياء الله حصل لهم مثل ما حصل لذلك الشخص فاذا حصل لك فقر مثلا أو مرض تتسلى بما وقع للانبياء قبلك (قوله لخسة قدرها) أي لان حلالها حساب وحرامها عقاب ولو كان لها قدر عند الله ما سقى الكافر عدوه وعدو رسوله منها جرعة ماء فاعراض الانبياء عنها وحصولها للكفار دليل على خستها (قوله باعتبار أحوالهم) تنازعه العوامل الثلاثة التسلي والتنبيه وعدم رضاه أي أو للتسلي باعتبار أحوالهم فيها او التنبيه على خسة قدرها بالنظر لاحوالهم من مقاساتهم لشدائدها وأهوالها واعراضهم عنها او عدم رضاه بها دار جزاء لاوليائه بالنظر لاحوالهم فيها (قوله الا ما لا يخل) اي وأما ما يخل كالمرض المنفر مثل الجذام والبرص فلا يقع منه شيء بالانبياء وأشار بهذا الى أن المراد بالاعراض البشرية في كلام المصنف الاعراض المعهودة وهي المتقدمة في قوله سابقا ويجوز في حقهم ما هو من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية (قوله والانوار) تفسير للمعارف (قوله فلا يخل) بالحاء المهملة والخاء المعجمة (قوله بقلامة ظفر منها) قلامة الظفر هي القطعة التي تزول من الظفر بالقص وهذا كناية عن الشيء القليل (قوله ولا يكدر شيأ من صفوها) اي من رضاها بما قدره المولى (قوله كما هو كذلك) اي كما أن المرض موجب للضجر والانحراف عند غيرهم فهو تشبيه في المنفي وقوله كذلك توكيد للكاف وفي نسخة اسقاطها (قوله لا يستولي على قلوبهم) اي وما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم من انه نام لطلوع الشمس فهو بالعين لا بالقلب لان طلوع الشمس عليه منوط بالبصر لا بالقلب فلا يقال اذا كان قلبه ليس نائما فكيف يصبر لطلوع الشمس لما علمت أن طلوع الشمس ادراكه من وظائف البصر لا القلب (قوله وحال قلوبهم) مبتدأ وقوله وقيامهم عطف عليه وقوله على حد سواء خبر (قوله في توجهها) اي توقدها بالمعارف الشبيهة بالانوار (قوله والحضور) عطف على توجهها وكذا ما بعده (قوله بالوظائف) اي النوافل الليلية والنهارية (قوله ولهذا) اي ولاجل ان نزول المرض والجوع واذاية

الخلق

ثم الامثل فالامثل ولا يخفى أن مولانا جل وعز قادر ان يوصل اليهم ذلك الثواب الاعظم بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام لكن بعدله جل وعلا وعظيم حكمته التى لا تحصرها العقول اختار ان يوصل اليهم ذلك الثواب مع تلك الاعراض يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل تبارك وتعالى وهم يسئلون ومن فوائد نزول تلك الاعراض بهم عليهم الصلاة والسلام تشريع الاحكام المتعلقة بها للخلق كما عرفنا أحكام السهو

فى الصلاة من سهو سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف تؤدى الصلاة فى حال المرض والخوف من فعله عليه الصلاة والسلام لها عند ذلك وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب من اكله وشربه صلى الله عليه وسلم والا فهو كان عليه الصلاة والسلام غنيا عن الطعام والشراب اذ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه الى غير ذلك ومن فوائدها ايضا التسلى عن الدنيا اى التصبر ووجود الراحة واللذات لفقدها والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه وتعالى بما يرام العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام خيرة الله سبحانه من خلقه لشدائدها واعراضهم عنها وعن زخرفها الذى غر كثيرا من الحمقى اعراض العقلاء عن الجيف والنجاسات ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الدنيا جيفة قذرة ولم

 في

يأخذوا منها عليهم الصلاة والسلام الا شبه زاد المسافر المستعجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كن فى الدنيا كأنك غريب او عابر سبيل وقال صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل فى احوال الانبياء عليهم الصلاة والسلام باعتبار زينة الدنيا وزخارفها

الخالق لهم لتعظيم الاجر قال الخ (قوله ثم الامثل فالامثل) اى ثم الافضل فالافضل فعلى قدر قرب العبد من ربه يقوم به المرض والمحن (قوله يفعل ما يشاء) هذا جواب ثان والجواب الاول هو قوله لكن بعدله جل وعلا بعدله الخ فلو قال ولانه يفعل الخ لكان أظهر (قوله لا يسئل عما يفعل) اى لا يسئل عن حكمته سؤال تعنت واما سؤال استرشاد فلا مانع منه كما مر (قوله المتعلقة بها) اى بالاعراض وقوله للخلق متعلق بتشريع الاحكام (قوله من سهو) اى من الاحكام المترتبة على سهو سيدنا محمد (قوله وكيف تؤدى) اى وعرفنا جواب كيف تؤدى الخ (قوله عند ذلك) اى عند مرضه وخوفه (قوله وشربه) اى ثلاث مرات والحاصل أن الحكمة فى كون الانبياء يأكلون ويشربون هو التشريع لا أن أكلهم لجوع وعطش لانهم مستغنون عن الطعام والشراب (قوله والا) اى والا نقل فائدته التشريع بل للجوع والعطش الذى يلحقهم فلا يصح لانه كان الخ (قوله اذ هو يبيت عند ربه) اى لانه يبيت متعلقا قلبه بربه بملاحظة الجلالة فالعندية مجازية وقوله يطعمه ويسقيه قيل هذا كناية عن القوة التى أعطاها له المولى التى لا يحتاج معها الطعام ولا الشراب وقيل المراد أنه يطعمه حقيقة من طعام الجنة ويسقيه من شرابها (قوله اى التصبر) هو عدم الحزن (قوله لفقدها) اى الدنيا فاذا كان الانسان ليس عنده شئ من الدراهم والدنانير فلا يحزن ويفرح بذلك لانه صار كالانبياء (قوله بما يراه الخ) متعلق بالتنبيه المعطوف على تشريع الاحكام اى ومن فوائد نزول تلك الاعراض بهم التشريع والتنبيه لخسة قدر الدنيا بما يراه الخ (قوله لشدائدها) متعلق بمقاساة (قوله واعراضهم) عطف على مقاساة (قوله وعن زخرفها) اى عن زينتها (قوله اعراض العقلاء) معمول لقوله واعراضهم عنها اى واعراضهم عنها اعراضا كاعراض العقلاء عن الجيف وهى الحيوانات الميتة (قوله الحمقى) اى الذين لا عقل لهم كأمثالنا ولذا قال بعض اذا أوصى الميت بوصية للعقلاء فانها تصرف للزهاد الذين لا رغبة لهم فى تحصيل الدنيا (قوله ولهذا) أى لاجل كون الانبياء يعرضون عن الدنيا كاعراض العقلاء عن الجيف (قوله الدنيا جيفة) أى كالجيفة فينبغى الاعراض عنها كالاعراض عن الجيفة (قوله ولم يأخذوا منها) أى من الدنيا أى ولم يتعاطوا منها الا الشئ القليل بقدر الحاجة (قوله كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل) أى فلا تحصل من الدنيا الا الشئ القليل بقدر الضرورة لاجل أن يكون لك اسوة بالانبياء خيرة الله من خلقه (قوله لو كانت الدنيا تزن عند الله الخ) أى لو كان للدنيا عند الله قيمة قليلة توازن جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ما سقى الخ (قوله جرعة ماء) ضبط بفتح الجيم وضمها (قوله باعتبار زينة الخ) أى باعتبار

فعلم علم يقين انها الاقدر لها عند الله سبحانه وتعالى فاعرض عنها بقلبه بالكلية ان كان ذاهمة علية للحلول فى الفراديس العلا وعظيم التلذذ الذى لا يكيف بزوال الحجاب عنه لرؤية المولى الكريم جل جلاله بكرة وعشيا وشد ازاره لعبادة مولاه عز وجل شد الكرام وصبر هذه اللحظة اليسيرة من العمر على طاعة ربه وما اربح صفقة هذا الموفق اذ بذل شيأ قليلا يسيرا لاقيمة له لحقارته وخسته فأخذ شيأ كثيرا لاقيمة له لكثرته وعظيم رفعته وتزايد نعمه كل لحظة أبد الآبدين فبينما هذا الموفق فى ذل اطماره وخفقان قلبه وسيلان دمعه وعويله فى الاسحار وتوحشه من الخلق طرا يندب على نفسه بنفسه وقد احرق كبده خوف فوات رضا المولى الذى لا يمكن منه خلف تطير روحه احيانا وترفرف لقصد الخروج من شدة الحب وانزعاج حرارة الشوق فيردها محيط قفص البدن ثم يهب عليها نسيم الوصلة فتسكن روحه لذلك بعض سكون فبينما هو فى مكابدة هذه الاحوال والتنعم بالمحبوب وراء الحجاب اذ هو قد اصبح قريبا بنفس موته متصلا بمحبوبه دون حجاب يتنعم برؤية من ليس كمثله شئ جل رب الارباب وألقى عليه

اعراضهم عن زينة الدنيا (قوله علم علم يقين) أى علم علما يقينيا أو المعنى علم علما هو اليقين فالاضافة للبيان (قوله للحلول) علة لقوله فاعرض عنها (قوله فى الفراديس العلا) من المعلوم أن الفردوس جنة واحدة وهى أعلى الجنان فلا وجه للجمع الا باعتبار اجزائها (قوله وعظيم التلذذ) عطف على الحلول وهو من اضافة الصفة للموصوف أى وللتلذذ العظيم بسبب رفع الحجاب الخ (قوله لرؤيه) اللام بمعنى عن متعلقة بالحجاب (قوله بكرة وعشيا) أى يرون ربهم فى الصباح والمساء ويحتمل أن المراد بالبكرة ماعدا العشى وبالعشى ماعدا البكرة لان الاكابر يشاهدون ربهم فيها دائما (قوله وشد ازاره) عطف على قوله فأعرض عنها (قوله وما أربح صفقة) أى تجارة هذا الموفق الذى صبر عمره طاعة لربه بأن أفنى عمره فى العبادات من صلاة وصوم وذكر وتحصيل علم وغير ذلك (قوله اذ بذل) علة للتعجب وقوله شيأ يسيرا اى وهو الدنيا التى أعرض عنها واشتغل بدلها بالطاعة (قوله فأخذ شيأ كثيرا) أى وهو الحلول فى فراديس الجنان ورؤية المولى (قوله وتزايد نعمه) الاولى وتزايدها فى كل لحظة ولما كان يتوهم أن هذا الزمان منقطع أفادك انه مستمر لانهاية له بقوله أبد الآبدين (قوله أبد الآبدين) أى زمن الاشخاص الذى لانهاية له (قوله فى ذل اطماره) جمع طمر بكسر الطاء وهو الثوب الخلق أى فبينما هو متلبس بذل أثوابه الخلقة أى بينما هو متلبس بالذل فى ثيابه الخلقة (قوله وخفقان قلبه) أى اضطراب قلبه وعدم سكونه (قوله وعويله) أى صراخه بالبكاء (قوله وتوحشه من الخلق) أى بالعزلة عنهم وقوله طرا أى جميعا (قوله ويندب) أى ينوح وقوله على نفسه تنازعه يبكى وينوح أى يبكى على نفسه وينوح عليها خوفا من فوات رضا المولى عليها (قوله وقد أحرق الخ) جملة حالية (قوله خوف فوات رضا المولى) أى تخوفه الفوات قائم به قيام النار بمحلها (قوله الذى لا يمكن منه خلف) صفة لرضا المولى ومنه متعلقة بخلف اى الذى لا يمكن عوض عنه أى انه ليس هنالك عوض يقوم مقام رضا المولى (قوله تطير روحه) أى تهم للطيران والخروج من البدن وهذه الجملة جواب بينما وكان الاولى قرنه باذا الفجائية بأن يقول اذا طارت روحه الخ أى همت للطيران وقوله وترفرف تفسير لما قبله وقوله لقصد الخروج أى من البدن (قوله محيط قفص البدن) أى محيط البدن الشبيه بالقفص فاضافة قفص للبدن من اضافة المشبه به للمشبه أو انها بيانية أى محيط قفص هو البدن (قوله نسيم الوصلة) أى الوصلة الشبيهة بالنسيم فاذا هب عليها نسيم الوصال سكنت بعدما كادت أن تخرج من البدن فقوله لذلك اى لاجل ذلك الهبوب (قوله فى مكابدة) اى معالجة وقوله هذه الاحوال اى هم روحه بالخروج تارة وسكونها تارة اخرى (قوله والتنعم بالمحبوب) اى بملاحظة كونهم فى حضرة المحبوب والحال انهم وراء الحجاب المانع لمشاهدة ابصارهم لذلك المحبوب والحاصل ان اهل الله يتنعمون فى الدنيا بملاحظة كونهم فى حضرة الله وبين يديه والحال ان أبصارهم محجوبة عن مشاهدته بألف حجاب فأل فى الحجاب للجنس (قوله اذ هو قد اصبح الخ) جواب بينما يعنى انه فى حال مكابدة هذه الاحوال يفاجئه خروج روحه فيصير قريبا من المولى بتجرده وتشاهد روحه الذات العلية وتخاطبها او بزول ما كان مانعا لها وحاجبا لها من المشاهدة (قوله رب الارباب) اى رب المربوبين أى المخلوقين (قوله فالقى الخ) هو وقوله ومنحه كل منهما ماض

بمعنى

من خلع الكرامات ما يليق بكرمه ومنحه ما لا يحيط به عقل ولا يحصيه ديوان من طرائف هباته وجلائل نعمه وأصبح
بعد ان كان حقيرا مسكينا
لا يعبأ به ملكا من ملوك الجنة
يسرح فيها اين شاء ويتنعم كيف
شاء منها وتطوف عليه الحور
العين والولدان ويرى اثر
الموت ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب
انسان فهذا أيها العاقل هو
الملك الذي يحق ان تذل
فيه النفوس والمهج ثم هي
والله ليست بقيمة لشئ منه لولا
فضل الله الكريم الوهاب
فحدث عن بحر فضله العظيم
بما شئت ولا حرج قال
دببت للمجد والساعون
قد بلغوا
حد النفوس وألقوا دونه
الازرا
وكابدوا المجد حتى مل
اكثرهم
وعانق المجد من وافى ومن صبرا
لا تحسب المجد تمرا أنت آكله
لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا
فسبحان من أكرم قوما
وأكمل عقولهم وعلاهم
دنيا وأخرى الى أعلى
المنازل وحط قوما مع
مساواتهم لهم في الصورة
البشرية الى ارذل شئ من
الحضيض السافل وملكهم
لاخس شئ وهو النفس
والشيطان والهوى
فاتبعوهم في غير شئ
وعرضوهم دنيا وأخرى
للمهالك عظيمة وهول اثر الموت شديد مستطيل نازل وحسبوا

بمعنى المضارع (قوله من خلع الكرامات) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه (قوله ومنحه) أي ويمنحه بمعنى يعطيه (قوله من طرائف هباته) الطرائف بالطاء المهملة جمع طريفة وهي الشئ المستحسن من عظيم الشأن واضافته لما بعده للبيان أو من اضافة الصفة للموصوف أي من هباته الطريفة أي المستحسنة (قوله وجلائل نعمه) أي ونعمه الجليلة أي العظيمة والعطف مرادف (قوله واصبح بعد ان كان) اى وصار بعد أن كان قبل موته حقيرا (قوله ويرى اثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أي ويرى عقب الموت من النعم التي ينعم الله بها عليه (قوله هو الملك) بضم الميم وسكون اللام والمشار اليه بهذا ما يعطاه بعد الموت من خلع الكرامات وما يمنحه من طرائف الهبات (قوله النفوس والمهج) أي الارواح والذوات (قوله ثم هي) أي النفوس والمهج (قوله ليست بقيمة لشئ منه) أي مما يعطاه بعد الموت من طرائف الهبات (قوله لولا فضل الله الكريم) أي ما أعطاه تلك الهبات الطريفة بعد الموت فاعطاؤها له بمحض فضله لا في مقابلة شئ اذ لا قيمة لها لعظمها (قوله عن بحر فضله) أي فحدث عن فضل ربنا العظيم الشبيه بالبحر (قوله دببت) أي سعيت شيأ فشيأ وهو بضم التاء أو بفتحها على أنه من باب التجريد (قوله للمجد) أي للعز والشرف والمراد سعيت لاسباب المجد (قوله والساعون) أي للمجد أي لاسبابه (قوله قد بلغوا حد النفوس) أي قد بلغوا في سعيهم الحد الذي تطيقه النفوس وتقدر عليه (قوله وألقوا دونه) أي دون أسبابه الازر وتوجهوا اليها أي أنهم طرحوا الازر الساترين بها عوراتهم وذهبوا لاسباب المجد عرايا خوفا من أن تمنعهم تلك الازر من سرعة الوصول لتلك الاسباب والازر في الاصل جمع أزرة وهي ما يستر به ما بين السرة والركبة والمراد بها هنا تعلقات الدنيا فكان البعض من الساعين يذهب للجبال بالجوع والعطش ويشتغل بالعبادة وبعضهم يدخل الخلوة ولا يخالط الناس ولا يسأل أحدا عن شئ يقيتانه ويشتغل بالعبادة (قوله وكابدوا المجد) أي وعالجوا أسباب المجد اى تحملوا المشقة في التلبس باسباب المجد وهي العبادة (قوله حتى مل) من الملل وهو السآمة أي حتى سئم أكثرهم أي من تعاطى أسباب المجد فلم يصل له ووصل له أقلهم فالطالبون كثيرون والواصلون قليل (قوله وعانق المجد) أي وحصل المجد (قوله من وافى) أي من وافى أسبابه وحصلها بتمامها وقوله ومن صبرا بفتح الباء أي ومن صبر على تعاطيها وتحصيلها ولم يحصل له جزع (قوله لا تحسب المجد الخ) أي لا تحسب المجد شيأ هينا يحصل بدون مشقة كتمر تأكله بسهولة (تلعق الصبرا) بكسر الباء وهو الدواء المعلوم والمراد بلعق الصبر هنا مقاساة الشدائد ولاجل كون المجد لا ينال الا بمقاساة الشدائد قال بعضهم لا ينال العلم مستحي ولا متكبر (قوله من أكرم قوما) أي وهم الطائعون (قوله وحط قوما) أي وهم العاصون وقوله مع مساواتهم أي العصاة وقوله لهم أي للقوم الاول وهم الطائعون (قوله من الحضيض السافل) وصف الحضيض بالسافل وصف كاشف له لان الحضيض المنزلة السفلى (قوله وملكهم) أي القوم الاخر وهم العصاة أي جعلهم مملوكين للشيطان وللنفس والهوى التي هي أخس الاشياء (قوله في غير شئ) أي نافع ففي الكلام حذف الصفة أي واتبعوهم في الاشياء المضرة (قوله وعرضوهم) أي انهم عرضوهم في الدنيا للمهالك العظيمة وفي الآخرة للاهوال الشديدة الحاصلة بعد الموت فقوله

لعمى بصائرهم وتناهى حماقاتهم وشدة بلاهتهم وكثرة تحمقهم أنهم ظفروا بشىء من اللذائذ وهم والله قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشىء من لذائذ العاجل والآجل ٢٢٠ يقضى على المرء فى أيام محنته * حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن الى المولى الكريم نشكو ما أصابنا من التخلف عن وفاق ذوى الهمم السادة الكرام وبقائنا عاجزين مطروحين فى ساقة الاخساء اللئام تجاذب معهم بقلوبنا وجوارحنا شهوات وهمية لاجدوى لها ولا طائل تحتها عند سبرها بمحك التحقيق التام بل هى فى الحقيقة سموم قاتلة وعورات بادية وعذرات منتنة يجب تنزهها عن الجهلة النيام ذوى الاوهام ثم تشاغلنا بها يا طول حسرتنا ولهفنا وعظيم حمقنا فى مفازة مهلكة يخشى فيها من الانقطاع والهلاك بمجرد التفاتة واحدة عن المقصد والمرام فكيف بما نحن فيه من التلفت عن مهيع الاستقامة حتى عدلنا يا ويلنا عن سنن الهدى وقصدنا بجهلنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم والاهتمام اللهم يا منقذ الغرقى بعد أن يئسوا أنقذنا مولانا من هذا الوحل العظيم الذى نحن فيه بلا محنة يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام اللهم لك الحمد واليك المشتكى وبك المستغاث وأنت المستعان وعليك التوكل ولا حول ولا قوة الا بك فاحرسنا يا مولانا بعينك التى لا تنام واكفنا بكنفك الذى لا يرام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الائمة الاعلام ومن تبعهم باحسان على الدوام (ص) ويجمع معانى هذه المذكورة العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله

لمها لك راجع للدنيا وقوله وهول راجع لقوله أخرى ففيه لف ونشر مرتب (قوله لعمى بصائرهم) علة لقوله انهم ظفروا مقدمة عليه (قوله وتناهى حماقاتهم) أى قلة عقولهم (قوله أنهم ظفروا) معمول لقوله وحسبوا أى وحسبوا أنهم فازوا بشىء (قوله من لذائذ العاجل والآجل) أى الدنيا والآخرة وذلك لان اللذة الحقيقية هى العلوم والمعارف الحاصلة فى الدنيا والآخرة فالموفق متلذذ بمعرفة الله فى الدنيا والآخرة بخلاف غير الموفق (قوله فى أيام محنته) المراد بايام محنته زمن امتحانه بكثرة المال وهذا البيت أتى به شاهدا لقوله وحسبوا أنهم فازوا الخ (قوله حتى يرى حسنا) اى حتى يرى أن التلذذ بالامور الدنيوية حسن والحال أنه ليس بحسن (قوله وبقائنا) عطف على التخلف أى ومن بقائنا (قوله فى ساقة) أى الجماعة المتأخرين وأما الجماعة المتقدمة فيقال لهم مقدمة (قوله اللئام) جمع لئيم وهو من لم يحافظ على عهود الخلق والخالق (قوله تجاذب) أى تتنازع معهم فى شهوات الخ (قوله شهوات وهمية) أى أمور يدعوا لها الوهم لا العقل وأشار بهذا الى ما كان يقع بينه وبين معاصريه من الجدل والمنازعة فى بعض المسائل الكلامية (قوله لاجدوى لها) بالدال المهملة أى لا فائدة لها (قوله عند سبرها) أى عند سبرها واختبارها بمحك التحقيق والمحك هو الآلة التى يعرف بها جيد الذهب والفضة من رديئهما والمراد بالتحقيق الكلام الحق وحينئذ فاضافة محك للتحقيق من اضافة المشبه به للمشبه أو انه أراد بالمحك العقل الذى هو آلة للتحقيق أى ان تلك الشهوات اذا سبرت وأمعنت النظر فيها وجدتها خالية عن الفائدة (قوله النيام) جمع نائم (قوله ذوى الاوهام) أى التابعين لاوهامهم لا لعقولهم (قوله ولهفنا) أى ويا طول تلهفنا والتلهف التحسر والتندم (قوله حمقنا) اى قلة عقلنا (قوله فى مفازة) متعلق بتشاغلنا بها والضمير فى بها راجع للشهوات الوهمية (قوله عن المقصد والمرام) أى المطلوب كحدوث العالم وتنزيه المولى وصفاته عما لا يليق فالالتفات عن ذلك يخشى منه على الانسان التلف (قوله عن مهيع) أى طريق (قوله سنن الهدى) أى طريقه (قوله بقوة العزم) أى بالعزم القوى وهو متعلق بقصدنا (قوله والاهتمام) هو شدة العزم وحينئذ فهو مرادف لما قبله (قوله المشتكى) أى الشكوى (قوله وبك المستغاث) أى الاستغاثة (قوله التكلان) أى التوكل (قوله بعينك) أى ببصرك واكفنا بكنفك أى احفظنا بحفظك (قوله الذى لا يرام) أى لا يقصد زواله (قوله ويجمع معانى هذه العقائد الخ) من المعلوم أن العقائد جمع عقيدة وهى النسبة المعتقدة وحينئذ فالعقائد هى النسب المعتقدة ولا شك أنها معان فيرجع كلام المصنف لقولنا ويجمع معانى هذه المعانى فيفيد أن للمعانى معانى وهو باطل وأجيب بأن اضافة معانى لما بعده بيانية أى يجمع معانى هى هذه العقائد أو الكلام على حذف مضاف اى يجمع معانى ألفاظ هذه العقائد أى معانى الالفاظ الدالة على هذه العقائد (قوله كلها) بالنصب تأكيد للمعانى وبالجر تأكيد للعقائد (قوله قول لا اله الا الله) أى معنى قول لا اله الا الله الخ وانما قدرنا معنى لان الجامع للعقائد انما هو معنى هذا القول لا نفس القول المذكور ويدل على هذا التقدير قول المصنف بعد فمعنى لا اله الا الله الخ فقد ذكر لفظ معنى فان قلت دلالة القول

المذكور على العقائد من أي الدلالات قلت الظاهر أنه من دلالة الالتزام ولا ينافيه قوله بجميع
لان الملزوم بالنظر لدلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها بحسب الدلالة (قوله من
عقائد الايمان) من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله كل الفائدة) أي التي هي ذكر
عقائد الايمان (قوله ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد) أي تحت معنى كلمة التوحيد
أي الكلمة الدالة على التوحيد ان قلت انه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج على اندراجها قلت
ان التلازم لما تحقق بين المعاني والمعنوية اكتفى بذكر صفات المعاني وبيان اندراجها (قوله
تفصيلا) أي مما تقدم واجمالا من حيث احتواء معنى لا اله الا الله عليها وفيه أنه عند بيان
اندراجها في معنى لا اله الا الله صارت مفصلة فكيف يقول واجمالا فالاجمال انما يتصور عند
عدم بيان الاندراج تأمل (قوله ولتعرف بذلك) أي باندراج العقائد تحت معناها (قوله وما
انطوى الخ) عطف سبب على مسبب وقوله من المحاسن أي العقائد المتقدمة (قوله حتى يتشعشع)
أي يتزج قال في الصحاح وشعشعت الشراب مزجته وحتى بمعنى الفاء تفريع على قوله ليحصل
الخ (قوله بأنوار اليقين) أي باليقين الشبيه بالانوار أو الاضافة بيانية وان شئت استعرت الانوار
لجزئيات اليقين (قوله ويتوج فيه) أي في القلب (قوله أضواء الايمان) أي الايمان الشبيه
بالاضواء أو الاضافة بيانية أو استعير الاضواء لجزئيات الايمان فالايمان عرض يتجدد شيأ فشيأ
لانه التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة والتصديق بذلك يحصل
شيأ فشيأ (قوله حتى تنبسط) أي تظهر أضواء الايمان أو جزئياته على ظاهره بحيث اذا رأيته قلت
ماشاء الله وأما غيره اذا رأيته قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وتنتشر الى عليين) أي
يتخيل أن لها أنوارا ساطعة منتشرة الى جهة السماء حتى تصل الى عليين (قوله كنز هذه
الكلمة) الاضافة للبيان او من اضافة المشبه به للمشبه وقوله وينفتق اي ينكشف (قوله
عن يواقيت) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة في كل واستعار اسم المشبه به للمشبه
استعارة مصرحة (قوله فراديس) جمع فردوس وهي أعلى الجنان وجمعها باعتبار أجزائها فجعل
كل جزء منها فردوسا واضافة فراديس للجنان أي الثمانية من اضافة الجزء للكل فهي على معنى من
واضافة اليواقيت للفراديس من اضافة السبب للمسبب لان العقائد سبب للفردوس (قوله
وتعرف) عطف على يتشعشع (قوله قدر ما منحت) أي قدر ما اعطيته من النعمة العظمى وهي
قول لا اله الا الله محمد رسول الله فانها نعمة عظمى لاحتوائها على العقائد (قوله بعد ان كان الخ)
قوله تنازعه ليحصل لك العلم وقوله لتعرف (قوله بيت بذلك) من اضافة المشبه به للمشبه او
الاضافة بيانية (قوله على كنز عظيم) الكنز في الاصل ما يكنز من الذهب والفضة والمراد به هنا
العقائد المنطوية تحت لا اله الا الله (قوله بشريف الرضوان) أي رضوان الله الشريف بمعنى
العظيم (قوله وأنت لم تدر يا مسكين ماهنالك) أي لان الشخص اذا عرف العقائد بالدليل
لا يدري ما يترتب على ذلك (قوله وعسر) أي والحال أنه قد عسر فالجملة حال من فاعل تدري
(قوله الى ما في باطنه) أي باطن الكنز والذي في باطن ذلك الكنز بمعنى العقائد هو ما يترتب
على ذلك من الجزاء هذا كله بناء على ما قدمناه من أن المراد بالكنز العقائد أما لو أريد بالكنز
قول لا اله الا الله فالمراد بما هنالك وبما في باطنه من المحاسن ما انطوى عليه من العقائد أي أن

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حق مولانا جل وعز وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام كمل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله محمد رسول الله ليحصل لك العلم بعقائد الايمان تفصيلا واجمالا ولتعرف بذلك شرف سر هذه الكلمة المشرفة وما انطوى تحتها من المحاسن حتى يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين ويتوج فيه اضواء الايمان حتى تنبسط على الظاهر وتنتشر الى عليين وينفتق لك كنز هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان وتعرف قدر ما منحت من النعمة العظمى التي من بها محض فضل المولى الكريم الرحمن الرحيم بعد ان كان قد احتوى بيت بذلك على كنز عظيم من كنوز مولانا الموصلة الى كشف الحجب والتمتع بشريف الرضوان وأنت لم تدر يا مسكين ما هنالك وعسر عليك الوصول الى ما في باطنه من المحاسن الفاخرة التي لا تنال والله لولا فضله سبحانه وتعالى

بشئ من الايمان ولا شك ان هذه الكلمة مما يجب على كل مؤمن ان يعتنى بشأنها اذهى ثمن الجنة والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى وقد نص العلماء على انه لابد من فهم معناها والالم ينتفع بها صاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار ولهذا ينبغى أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار فى سبعة فصول (الاول) فى ضبط هذه الكلمة المشرفة (والثانى) فى اعرابها (والثالث) فى بيان معانيها (والرابع) فى بيان حكمها (والخامس) فى بيان فضلها (والسادس) فى كيفية ذكرها على الوجه الاكمل الذى يذوق به ذاكرها جميع لذات محاسنها كلها او بعضها على حسب ما يفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية (السابع) فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكرها بالمواظبة عليها على الوجه الاكمل ان شاء الله تبارك وتعالى ولنؤخر بيان الفصول الاربعة وهى الرابع وما بعده الى ما يناسبها فى أصل العقيدة وهو قولنا فيها فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها الخ أما ضبط هذه الكلمة المشرفة فينبغى للذاكر أن لا يطيل مد ألف لا جدا

الشخص كان أولا لا يعرف ما انطوت عليه من العقائد فلما بينها المصنف صار يعرف ما انطوى تحتها وصار ظاهرا بعد أن كان خفيا (قوله بشئ) متعلق بينال (قوله على كل مؤمن) الاولى على كل انسان مؤمنا كان أو كافرا (قوله أن يعتنى بشأنها) الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية والمراد بالوجوب التأكد (قوله والمنقذة) بكسر القاف اسم فاعل (قوله دنيا وأخرى) أى لانه اذا لم ينطق بها يقتل بالسيف فى الدنيا ويعذب بالنار العذاب المؤبد فى الآخرة (قوله من فهم معناها) أى بحيث انه يثبت فى قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد والحاصل ان المراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وان لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها الذلك بل ولو كان بحيث لو سئل عن معناها لقال لا أدرى والحاصل ان من يذكر كلمة الشهادة فان كان مقلدا فى ذكرها ولا يعرف المعنى الذى دلت عليه ولا يعتقده أصلا بل اذا سئل عن معناها يقول سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فهذا ليس له من الايمان نصيب بل هو من الجهلة الهالكين ولا انتفاع له بذكرها وان اعتقد ثبوت الوحدانية لله والرسالة لمحمد وعرفهما من اللفظ وجهل مدلول الكلمة المشرفة من حيث انه مدلول لها فهذا مؤمن ولا كلام وينتفع بذكرها ولا يضر جهله باللسان العربى ولا معرفته اندراج جميع العقائد تحتها على الوجه الذى ذكره المصنف وعلى هذا يحمل قول الشارح لابد من فهم معناها والا لم ينتفع بها صاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار (قوله ولهذا) أى ولاجل وجوب الاعتناء بشأنها (قوله فى ضبط هذه الكلمة) اى من حيث النطق لا من حيث الحركات لانه الاعراب (قوله فى اعرابها) أراد به ما يشمل البناء ففيه تغليب أو فى الكلام حذف الواو مع ما عطفت أى فى اعرابها وبنائها والاولى ان يراد باعرابها تطبيقها على القواعد وليس المراد بالاعراب المقابل للبناء واطلاق الاعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع يقال اعرب لى جاء زيد بمعنى طبقه على القواعد اذ لا يناسب من معانى الاعراب غير ذلك تأمل ويحتمل أن يكون لاحظ ما اصطلح عليه من أن الكلام فى الاسم من حيث ذاته تصريف ومن حيث اجتماعه مع غيره اعراب وان كانت الكلمة مبنية فالاعراب فى مقابلة التصريف لا فى مقابلة البناء (قوله من التخلية والتحلية) بيان لما يفتح له والتخلية بالخاء المعجمة التخلص من الرذائل والتحلية بالحاء المهملة الاتصاف بالكمالات والفضائل وحاصله أن الشخص اذا اكثر من ذكرها فانها تخلص قلبه من الدسائس الشيطانية وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها ويتحلى بها (قوله على الوجه الاكمل) متعلق بذاكرها (قوله ولنؤخر بيان الفصول الاربعة وهى الرابع وما بعده الخ) انما قدم الثلاثة الاول على غيرها لتعلق الاولين بتصحيح لفظها والثالث بمعناها والكلام فى حكمها وما بعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنى وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فيناسب ان يكون اولا بخلاف الاعراب فانما يتعلق بالاواخر فيناسبه التأخير وأخر المعنى لانه فرع عن تصحيح اللفظ اه سكتانى (قوله فينبغى للذاكر) مراده بالذاكر مطلق المتلفظ بها سواء كان تلفظه بها فى اذان أو اقامة أو دخول فى الاسلام أو فى مجرد ذكر سواء ذكر وحده أو مع جماعة (قوله أن لا يطيل مد ألف لا الخ) اعلم أن فى مدها ثلاثة أقوال الاول طلب مدها الثانى طلب عدم مدها الثالث أنه ان كان كافرا اخلاق

الاسلام قصر والامد وعلى الاول مشى الشارح لانه قال أن لا يطيل جدا أى زيادة عن ست حركات وأما أصل الاطالة فلا بد منها وقدر الاطالة ثلاث حركات الى ست لانها غاية المد المنفصل وعدم الطول حركتان ولا ينقص عن الحركتين لانه مبلغ الطبع فلا تتأتى هيئة الكلمة بدونهما (قوله اذ كثيرا مايلحن بعض الناس فيردها) أى همزة اله ياء أى فيقول لا يله الا الله وقلب الهمزة ياء لحن وربما سكنوا الياء فيلتقى ساكنان ألف لا والياء بعدها قال السكاكى وهو لحن فاحش يغير المعنى (قوله اذ كثيرا مايلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام) أى وهذا لحن فاحش أيضا لانه يغير المعنى وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن عدم مد ألفها جدا السكون الوقف (قوله وأما كلمة الجلالة) أى كلمة العظمة اى الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة ان قلت ان مدلول الله الذات فقط فمن أين دلالتها على العظمة قلت ان الذات التى وضع لها لفظ الله لما عينت بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد المستلزم ذلك لجميع الصفات صارت الكلمة دالة على العظمة بهذا الاعتبار وان الذات لما كانت متصفة فى الواقع بالجلال والعظمة صارت الكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل (قوله فان وقف) أى فان أريد الوقف تعين السكون ان قلت بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضا بالروم والاشمام فالاسكان لا يتعين قلت مراده تعين السكون اى على وجه الارجحية او بالنسبة للتحريك التام فلا ينافى أنه يجوز الروم والاشمام أو يقال مراده بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم والاشمام والسكون المحض والاشمام هو الاشارة بالشفتين للضمة والروم هو الاتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفى (قوله فعجزها) أى وهو محمد رسول الله (قوله ومضاف اليه) جعله المضاف اليه من الجملة فيه تسمح لان الجملة ركنا الاسناد فقط وهما المبتدا والخبر (قوله فلا فيه نافية) أنت خبير بأن هذا اخبار عن معناها لا عن اعرابها فكان الاولى أن يزيد وهى حرف مبنى على السكون وقوله نافية للجنس أى من حيث تحققه فى جميع الافراد لا من حيث تحققه فى بعضها دون بعض وتسمى نافية الجنس على سبيل الاستغراق لا نافية للوحدة ويقال فيها أيضا لا التبرئة لانها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه (قوله معها) أى حالة كونه مصاحبا لها (قوله لتضمنه الخ) حاصل كلامه أن علة البناء اما تضمنه معنى من أو التركيب ففى علة البناء قولان وقوله لتضمنه معنى من أى والاسم اذا تضمن معنى حرف فانه يبنى وبنى على حركة لا على السكون مع أن الاصل فى كل مبنى السكون للاشارة الى عروض ذلك البناء وانه ليس أصليا وكانت تلك الحركة فتحة لا ضمة ولا كسرة للخفة بخلاف غيرها وقوله معنى من أى التى للتنصيص على العموم (قوله اذ التقدير لا من اله) انما كان التقدير ما ذكر لان قولنا لا اله الا الله واقع فى جواب سؤال مقدر وحاصله هل من اله غير الله فقال مجيبه لا من اله الا الله وكذا يقال فى لا رجل فى الدار وأمثاله انه جواب عن سؤال مقدر والاصل هل من رجل فى الدار فقال مجيبه لا من رجل فى الدار فزيدت فى الجواب لاجل الدلالة على التنصيص على العموم كما فى السؤال لان زيادة من فى سياق النفى او الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها لم تذكر فى الجواب (قوله ولهذا) أى ولاجل كون التقدير لا من اله الا الله (قوله كانت نصا فى العموم) أى كانت لا للنفى على جهة العموم نصا

وأن يقطع الهمزة من اله اذ كثيرا مايلحن بعض الناس فيردها ياء وكذا يفصح بالهمزة من الا ويشدد اللام بعدها اذ كثيرا مايلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام وأما كلمة الجلالة والتعظيم التى بعد الا فلا يخلوا اما أن يقف عليها الذاكر أولا فان وقف تعين عليه السكون وان وصلها بشئ آخر كان يقول لا اله الا الله وحده لا شريك له فله فيها وجهان الرفع وهو الارجح والنصب وهو المرجوح وسيأتى وجههما فى فصل الاعراب وينبغى أن ينون الذاكر اسم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويدغم تنوينه فى الراء وأما اعراب هذه الكلمة المشرفة فقد علمت انها قد احتوت على صدر وعجز فعجزها ظاهر الاعراب اذ هو جملة من مبتدا وخبر ومضاف اليه وأما صدرها فلا فيه نافية للجنس واله مبنى معها لتضمنه معنى من اذ التقدير لا من اله ولهذا كانت نصا فى العموم

لا احتمالا لان زيادة من فى سياق النفى تدل على عموم النفى وذلك لان الحرف الزائد يفيد التأكيد وتأكيد النفى يفيد العموم (قوله كأنه) أى الذاكر نفى كل اله من مبدا ما يقدر الخ فالآلهة المغايرة لله اما أن تقدرها عشرة او مائة أو ألفا او أكثر فاذا قدرتها عشرة كان الذاكر نافيا كل اله غير الله من مبدا العشرة لانتهاها وكذا يقال فيما اذا قدرتها مائة او أكثر (قوله من مبدا ما يقدر) أى من مبدا ما يفرض من الآلهة أى من مبدا ما يفرض أنه مشارك للحق سبحانه وتعالى فى استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أولم تكن موجودة كما اذا فرضت فرض المحال (قوله الى مالانهاية له) أى الى آخر جزء من جزئيات مالانهاية له اى مالانهاية لجزئياته القابلة للفرض والتقدير فاما أن تجعل النهاية عشرة او مائة أو ألفا الخ وهذا لا ينافى أن الجزئى الذى تجعله غاية منتهاه فى نفسه وقوله مما يقدر اى مما يقبل التقدير والفرض ثم ان قوله من مبدا الخ صريح فى أن من المقدرة التى تضمن اسم لا معناها لابتداء الغاية ولا يخفى أنها هنا زائدة فعلى هذا أن من تكون لابتداء الغاية ولو كانت زائدة وليراجع ذلك (قوله بنى الاسم معها) أى المصاحب لها (قوله للتركيب) اى فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت لا جزأ من الاسم سرى بناء الحرف للاسم والمراد بالتركيب تركيب خمسة عشر وهذا القول قول الجمهور ويؤيده أنهم اذا فصلوا بين لا واسمها أعربوا فيقولون لا فيها رجل ولا امرأة وانما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكايته بصيغة التمريض مع أنه قول الجمهور لتصحيح ابن عصفور فى الجمل القول الاول قائلا فى علة تصحيحه لان ما بنى من الاسماء لتضمنه معنى الحرف أكثر مما بنى لتركيبه مع الحرف اهـ واعلم أنه اذا كان التركيب علة للبناء كان البناء علامة على التركيب لقاعدة أن المعلول علامة على وجود علته والحاصل أن التركيب مؤثر فى البناء والبناء أثر وهذا الاثر اذا رأيناه علمنا انه قصد مزج الاسم بالحرف كما أننا اذا رأينا العالم أدركنا منه أن له صانعا مع أن الصانع هو المؤثر فى العالم وانما عين هذا التركيب دون سائر التراكيب كتركيب المزج والاضافة لانه به أشبه لبنائه على الفتح ولا كذلك غيره من التراكيب فان الاعراب يدخله (قوله منصوب بها) اى بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للتخفيف والحاصل أن الزجاج يرى أن اسم لا معرب منصوب سواء كان مضافا أو مفردا وانما لم ينون اذا كان مفردا بل حذف لاجل التخفيف كما أنه حذف تنوينه اذا كان مضافا لاجل الاضافة ورد هذا القول بأنه لو كان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المعرب المطول أولى بالتخفيف بحذفه فكان يقال فى لا طالعا جبلا لا طالع جبلا مع أنه لم يقل ذلك وبأن المحذوف تخفيفا لابد أن يظهر يوما لعدم المانع وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه على جهة البدلية اذ به يعرف جوازه لانه مع وقوع أحدهما او عدم وقوع غيره أصلا يكون واجبا ظاهرا ولا دليل على جوازه ولم يقل أحد بتنوين الاسم المفرد (قوله فوضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل ان) هذا مذهب سيبويه عند الاكثر وعليه فقد عمل أحد جزأى المركب فى الجزء الآخر وذلك موجود فى المركب الاضافى كعبد الله علما ونحوه اهـ (قوله والخبر المقدر) أى وهو موجود (قوله لهذا المبتدا) أى وهو مجموع لا واسمها (قوله ولم تعمل فيه لا) أى وحينئذ فلا خبر لها وذلك لضعفها بالتركيب فلم تقو على العمل فى الخبر لبعده والحاصل أنه

كأنه نفى كل اله غير الله عز وجل من مبدا ما يقدر منها الى مالانهاية له مما يقدر وقيل بنى الاسم معها للتركيب وذهب الزجاج الى أن اسمها معرب منصوب بها واذا فرعنا على المشهور من البناء فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل ان والمجموع من لا اله فى موضع رفع على الابتداء والخبر المقدر هو لهذا المبتدا ولم تعمل فيه لا عند سيبويه وقال الاخفش لا

بعد الحكم على اسمها بأنه مبنى على الفتح فى محل نصب بجعل مجموع لا واسمها مبتدأ فى محل رفع ويجعل الخبر المقدر خبرا عن المجموع المرفوع بالابتداء وحينئذ فلا خبر للا لضعفها عن العمل بالتركيب ان قلت مقتضى ضعفها عن العمل فى الخبر بسبب التركيب أنها لا تعمل فى اسمها قلت انه لما كان اسمها يلاصقها عملت فيه بخلاف الخبر بقى شئ آخر وهو ان هذا القول أعنى جعل الخبر المقدر وهو موجود خبرا عن مجموع لا واسمها مشكل وذلك لان الخبر اما مساو للمبتدا فى الماصدق كالانسان ناطق أو اعم منه كالانسان حيوان والخبر هنا مباين للمبتدا فالحمل غير صحيح اذ المعنى انتفى كل اله غير الله متصف بالوجود فتأمل (قوله هى العاملة فيه) أى فى الخبر أى فكما عملت فى الاسم عملت فى الخبر كما لو كان اسمها مضافا أو شبهه والتركيب عنده لا يقتضى منع عملها بدليل عملها فى الاسم وتحصل من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبنى او معرب قولان وعلى بنائه فهل للا عمل فى الخبر أم لا قولان واعلم أن الخلاف بين سيبويه والاخفش فى عمل لا فى الخبر وعدم عملها فى الخبر محله اذا كان اسم لا مفردا كما هنا وأما اذا كان مضافا أو شبيها بالمضاف كانت عاملة فى كل من الاسم والخبر باتفاق ثم انه على قول الاخفش من أن لا عاملة فى الخبر فالمعنى كل اله غير الله وجوده منتف وهذا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فان المعنى انتفى كل اله غير الله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل وانما حذف الخبر هنا الذى هو المسند مع أن الظاهر ببادئ الرأى ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة المشركين الذين قصدوا بالرد عليهم بالكلمة المشرفة فى اعتقادهم العدد فى الالوهية لاجل أن يخيل للسامع أن المتكلم عدل الى الدليل العقلى الذى هو أقوى من الدليل النقلى كما هو مقرر فى محله واعلم أنه اختلف فى تقدير الخبر هنا فقيل موجود وهو الذى يأتى فى كلام الشارح فى بيان معنى هذه الكلمة الشريفة وقيل ممكن وأورد على الاول أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى وجود غير الله ولا تفيد نفى امكان ذلك الغير وعلى الثانى أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى الامكان عن غير الله ولا تفيد ثبوت الوجود له تعالى وأجيب عن الاول بأنه اذا نفى وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفى امكان ألوهيته اذ من عدم فى زمان لا تمكن الوهيته لان الالوهية ووجوب الوجود متلازمان وبهذا يندفع ما يقال ان نفى وجود غير الله من الآلهة لا يلزم منه عدم تلك الآلهة لان نفى الوجود أعم من العدم لصدق نفى الوجود بالعدم وبالواسطة بينه وبين الوجود واذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الواسطة فالاولى تقدير الخبر ثابت وحاصل الجواب أن الالوهية ووجوب الوجود متلازمان وحينئذ فيلزم من نفى الوجود عن غيره تعالى من الآلهة نفى أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لان الاله لا يكون الا موجودا وقد انتفى وجوده وأجيب عن الثانى بأن نفى امكان غيره يستلزم وجوده اذ لا بد لعالم الامكان من موجد وقيل التقدير لا اله يستحق العبادة الا الله واعترض بأنه انما يفيد نفى استحقاق غيره للعبادة ولا يفيد نفى امكان الهية غيره سبحانه ويجاب بنحو ما مر بأن يقال ان استحقاق العبادة والالوهية فى نفس الامر متلازمان فيلزم من نفى استحقاق العبادة عن غيره تعالى من الآلهة نفى امكان غيره من الآلهة وقيل التقدير موجود وممكن واستبعد بأن الحذف خلاف الاصل فينبغى أن يحترز عن كثرته وذهب الفخر الرازى الى عدم التقدير قال

هى العاملة فيه

وقال الدماميني في تعليقه على المغني قد تكلم القاضي محب الدين ناظر الجيش في شرح التسهيل على اعراب هذه الكلمة الشريفة بكلام أورده بجملته وان كان فيه طول لاشتماله على فوائد قال قال أهل العلم ان الاسم المعظم في هذا التركيب يرفع وهو الكثير ولم يأت في القرآن العزيز غيره وقد ينصب اما إذا رفع فالاقوال فيه للناس على اختلاف اعرابهم خمسة منها قولان معتبران وثلاثة لا معول على شيء منها فالقولان المعتبران ان يكون رفعه على البدلية وان يكون على الخبرية اما القول بالبدلية فهو المشهور الجاري على السنة المعربين وهو رأي ابن مالك فانه قال لما تكلم على حذف خبر لا العاملة عمل ان واكثر ما يحذفه الحجازيون مع الا نحو لا اله الا الله وهذا الكلام منه يدل على ان رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية وحينئذ يتعين ان يكون على البدلية ثم الاقرب ان يكون بدلا من الضمير المستتر في الخبر المقدر وقد قيل انه بدل من اسم لا باعتبار محل الابتداء يعني باعتبار محل الاسم قبل دخول لا وانما كان القول بالبدل من الضمير المستتر أولى لان الابدال من الاقرب اولى من الابعد ولانه لاداعية الى الاتباع

لانك اذا اقدرت موجودا مثلا كان نفيا لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفيا للماهية ونفي الماهية أقوى في التوحيد ونخلوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بأن فيه خرقا للاجماع النحاة لانهم يقولون لابد من الخبر حتى بنو تميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة ولان الكلام لابد فيه من النسبة التامة وهي لا تحصل الا بتقدير الخبر ورد ذلك بالمنع وبأن ظاهر كلام ابن الحاجب على ما شرحه به الجامي أن بني تميم لا يثبتون لها خبرا وما أوهم الخبرية في اللفظ يجعلونه صفة للاسم والنسبة لا تتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أي انتفى الاله الا الله وكم له من نظير اه (قوله وقال الدماميني) هو الامام محمد بن أبي بكر المخزومي المالكي نسبة لدمامين بلدة بأعلى صعيد مصر من جملة أشياخه ابن المنير السكندري تلميذ ابن الحاجب وأتى الشارح بكلام الدماميني للتنبيه على أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول انه كلمة الجلالة على ما ستسمعه (قوله على اعراب هذه الكلمة) يعني على اعراب الاسم المعظم منها والا فناظر الجيش لم يتكلم على اسم لا بالقصد (قوله قال) أي ناظر الجيش (قوله وهو الكثير ولم يأت الخ) أي فصار رفعه مرجحا بأمرين الكثرة وعدم اتيان غيره في القرآن (قوله فالاقوال فيه للناس) أي البصريين وأما الكوفيون فيقولون في المستثنى بالا بعد النفي وشبهه انه معطوف عطف نسق والا حرف عطف بمعنى لكن فتشرك في اللفظ لا في المعنى (قوله لا معول على شيء منها) أي لما سيذكره من موجبات ضعفها (قوله فهو المشهور) أي الذي كثر قائله لانه قول الاكثر كما في المغني (قوله وهذا الكلام منه) أي من ابن مالك (قوله ليس على الخبرية) أي بل الخبر محذوف (قوله وحينئذ) أي وحين اذا انتفى كونه خبرا تعين أن يكون رفعه على البدلية واعترض بأنا لا نسلم التعين لاحتمال أن يقول ان الاسم الله صفة لاسم لا والخبر محذوف كما يأتي في بعض الاقوال ويحتمل أن يقول انه بدل والحاصل ان كلامه يحتمل لتجويز الامرين على السوية فمن اين يتعين ما ذكره ناظر الجيش (قوله ثم الاقرب) أي ثم الاولى (قوله ان يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر) انما صح الابدال منه لان الضمير يشمله النفي أيضا وان لم تباشره أداة النفي وهذا الضمير عائد على اله المستغرق نفيه وذلك يوجب عمومه في مدلوله المصحح للاستثناء منه فاندفع ما يقال ان الضمير جزئي لا يحتمل الاستثناء منه فكيف يبدل منه والحال أن البدل في الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يبدل الا فيما يحتمل الاستثناء وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع ليستعمل في معين والاله المستغرق نفيه معنى وان كان عاما باعتبار مدلوله (قوله وقد قيل انه بدل من اسم لا الخ) أي انه بدل من محل اسم لا الذي زال بدخول الناسخ وانما حكى هذا القول بصيغة التمريض نظرا الى أن اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ في غاية البعد (قوله لان الابدال من الاقرب) أي وهو الضمير المستتر في الخبر وقوله أولى من الابعد أي وهو اسم لا وعورض هذا الوجه الاول من وجهي الاولوية بأن الابدال من صاحب الضمير أي من مرجعه هو الاصل وأما الابدال من الضمير فخلاف الاصل وذلك لان الاسم الظاهر أصل للضمير فالابدال منه أولى وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والابدال من مذكور أولى منه من محذوف (قوله ولانه لاداعية الخ) حاصله ان جعله بدلا من المنظور فيه للمحل وجعله بدلا

من

من الضمير منظور فيـه للفظ ولا داعى للاتباع باعتبار المحل مع امكانه باعتبار اللفظ واعترض بأن الابدال من الضمير منظور فيه أيضا للمحل لا الى اللفظ لانه لا تأثير للعامل فى لفظه بل فى محله لانه مبنى فكان الاولى أن يقول ولانه لا داعى للاتباع باعتبار محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع امكان الاتباع باعتبار محل قد بقى عامله واجيب بأن عرف النحاة أنهم لا يطلقون المحل الا فيما يمكن اظهار اعرابه لولا المانع ولا شك أن اله قابل للاعراب لفظا قبل دخول لا عليه بخلاف الضمير فانه لا يظهر له اعراب أصلا فجعلوه بمنزلة ما كان ظاهر الاعراب او يقال مراد الشارح بقوله باعتبار المحل أى باعتبار حكم زال بالناسخ ولو حظ ومراده باعتبار اللفظ اعتبار حكم لم يزل بناسخ واله فى قولك لا اله الا الله قد زال اعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فانه لم يزل اعرابه بناسخ وان كان مبنيا تأمل (قوله باعتبار المحل) أى فزيد بدل من أحد باعتبار محله كما أن الا الله بدل من اله باعتبار محله (قوله فيما ذكرنا) أعنى ما قام أحد الا زيد ولا احد فيها الا زيد وكذا قوله لا اله الا الله سواء جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر او بدلا من اسم لا باعتبار محله (قوله اما فى نحو ما قام أحد الا زيد) أى اما فيما قام أحد الا زيد ونحوه وهو لا اله الا الله اذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر (قوله وليس ثم ضمير الخ) أى مع أن بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه (قوله ان بينهما مخالفة) أى فى المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البدل للمبدل منه فى المعنى ألا ترى الى قولهم أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى عامله وهو الاكل وكذلك ما أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى العامل وهو عدم الاكل (قوله وقد أجيب عن الاول الخ) حاصله ان محل الاحتياج للضمير فى بدل البعض حيث يخاف استئنافه فيربط بالضمير وذلك كما فى قبضت المال بعضه فانه لو قيل بعضا احتمل أن يكون بعضا مما قبله ويحتمل غيره وهنا قد قام مقام الضمير فى ربط البدل بالمبدل منه الا فهى كافية فى دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها الضمير فقول الشارح والا قرينة مفهمة أن الثانى أى وهو البدل وقوله قد كان يتناوله الاول أى وهو المبدل منه وانما كانت الا قرينة مفهمة لذلك لان اخراج الشئ من الشئ فرع عن صحة دخوله فيه وبحث بعضهم فى هذا الجواب بأن الرابط ما يكون فى الصناعة رابطا ولم يعد أحد من النحو بين الا فى الروابط وأجاب السكاكى بجواب آخر وحاصله أن اشتمال بدل البعض على الضمير أمر أغلبى لا واجب كما قال ابن مالك فى الكافية

وكون ذى اشتمال أو بعض صحب * بمضمر أولى ولكن لا يجب

وأنت خبير بأن غير الغالب هو ما اذا قام مقام الضمير شئ يفهم أن الثانى بعض الاول اذ كون بدل البعض خاليا من الضمير ومما يقوم مقامه لم يوجد أصلا وحينئذ فما ذكره السكاكى جوابا عين ما قاله الشارح لا أنه مغاير له كما يوهمه كلام السكاكى (قوله وعن الثانى الخ) حاصله أن قولهم يجب فى البدل الموافقة مع المبدل منه مرادهم توافقهما فى عمل العامل فاذا كان يعمل الرفع فى الاول فلا بد أن يعمله فى الثانى وهكذا وليس مرادهم أنه يجب توافقهما فى المعنى اذ لا يجب ذلك وحينئذ فتخالفهما هنا بالنفى والاثبات لا يضر لان المدار فى البدل على الاشتراك فى العامل وهو حاصل لان العامل فى نحو ما قام أحد الا زيد هو قام وهو عامل

باعتبار المحل مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ ثم البدل ان كان من الضمير المستكن فى الخبر كان البدل فيه نظير البدل فى نحو ما قام احد الا زيد لان البدل فى المسئلتين باعتبار اللفظ وان كان من الاسم كان البدل فيه نظير البدل فى نحو لا احد فيها الا زيد لان البدل فى المسئلتين باعتبار المحل وقد استشكل الناس البدل فيما ذكرنا أما فى نحو ما قام أحد الا زيد فمن وجهين احدهما انه بدل بعض وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه الثانى ان بينهما مخالفة فان البدل موجب والمبدل منه منفى وقد اجيب عن الاول بأن الا وما بعدها من تمام الكلام الاول والا قرينة مفهمة ان الثانى قد كان يتناوله الاول فمعلوم انه بعضه فلا يحتاج فيه الى رابط بخلاف نحو قبضت المال بعضه وعن الثانى بانه بدل من الاول فى عمل العامل وتخالفهما بالنفى والايجاب لا يمنع البدلية

للرفع في كل من المبدل منه والبدل والحاصل انا لا نسلم ان المخالفة بالنفي والاثبات تضر في البدل بل تصح البدلية مع وجودها لان البدلية منظور فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنى المستفاد من العامل ولا يأتي ضرر المخالفة المذكورة الا لو كان يشترط الموافقة في الحكم ونحن لا نقول بذلك (قوله لان مذهب البدل) أي طريقته (قوله والثاني في موضعه) أي في الحكم وان توجه ابتداء الى المبدل منه لكن المنظور له في الحقيقة توجهه للبدل فاذا قلت قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام بالذات من حيث التعبير عنها بزيد بل من حيث التعبير عنها بأخوك لان البدل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هذا كلامه وأنت خبير بأن هذا يفيد أنه لابد في البدل من الموافقة في الحكم وان المخالفة بالنفي والاثبات مضرة فيعكر على ما قدمه من ان المنظور له في البدل الموافقة في عمل العامل فقط فتأمل وبعد هذا كله فالحق ان شرط البدل موافقته للمبدل منه في النسبة المعنوية والجواب عن اختلافهما بالايجاب والسلب فيما قام أحد الا زيد ونحوه أن يقال ان البدل والمبدل منه هنا قد اتحدا في النسبة بعد ابطال النفي بالا لانه بعد ابطاله بالا صارت النسبة واقعة فيهما (قوله وقد قال ابن الضائع الخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذي نقله الدماميني وأتى به استدلالا على أن اختلاف البدل والمبدل منه بالايجاب والنفي لا يضر كذا قال الشمني واعترض بأن ابن الضائع جعل البدل فيما قام أحد الا زيد هو الا زيد لا زيد وحده وحينئذ فلا تخالف بين البدل والمبدل منه فالاحسن ما قاله الشيخ الملوي أن هذا كلام آخر لا دليل لما قبله خلافا للسكاكي ثم ان ابن الضائع يقول ان الا زيد ليس بدل كل ولا بدل بعض ولا بدل اشتمال بل هو شبيه ببدل الكل وكلام الشارح أولا صريح في ان زيدا بدل بعض وحينئذ فيكون كلام ابن الضائع لا موقع له هنا نعم نقله لمجرد فائدة (قوله وانما الا زيد هو الاحد الذي نفيت عنه القيام) أي ان المجموع من الا وزيد هو البدل لا زيد فقط وانما كان المجموع بدلا لان الا بمعنى غير فاذا قلت ما قام أحد الا زيد فالمعنى ما قام أحد غير زيد ولا شك أن غير زيد بيان للمراد من الاحد المنفي اذ هو ما عدا زيدا (قوله أشبه ببدل الشئ من الشئ) أي الذي هو بدل الكل من الكل وقوله أشبه ببدل الشئ من الشئ أي وليس بدل شئ من شئ حقيقة لان شأن بدل الشئ من الشئ اتحاد الذاتين كقولك جاء زيد أخوك وهذا مفقود هنا لان مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد لان مدلول غير زيد الذات الموصوفة بالمغايرة لزيد وهو أخص من مدلول أحد لصدقه بزيد لكنه لما كان يصح حلول غير زيد لفظا محل أحد والحال أنه لا يصدق عليه ضابط بدل البعض ولا الاشتمال حصل له الشبه من هذه الحيثية ببدل الشئ من الشئ (قوله من بدل البعض) هذا هو المفضل عليه فهو متعلق بأشبه (قوله وقال) أي ابن الضائع في محل آخر (قوله ليس من تلك الابدال الخ) أي وهي بدل الكل من الكل وبدل البعض من الكل وبدل الاشتمال وهذا الكلام موافق لقوله أولا البدل في الاستثناء أشبه ببدل الشئ من الشئ لان هذا يفيد أنه ليس واحدا من الثلاثة المذكورة (قوله وهو الحق) أي الموافق للصواب وقوله اه أي كلام ابن الضائع (قوله وأما في نحو لا احد فيها الا زيد) ومثله لا اله الا الله اذا جعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول

لان مذهب البدل أن يجعل الاول كأنه لم يذكر والثاني في موضعه وقد قال ابن الضائع اذا قلنا ما قام أحد الا زيد فالا زيد هو البدل وهو الذي يقع في موضع احد فليس زيد وحده بدلا من احد قال وانما الا زيد هو الاحد الذي نفيت عنه القيام فالا زيد بيان للاحد الذي عنيت ثم قال بعد ذلك فعلى هذا البدل في الاستثناء أشبه ببدل الشئ من الشئ من بدل البعض من الكل وقال في موضع آخر لو قيل ان البدل في الاستثناء قسم على حدته ليس من تلك الابدال التي تبينت في غير الاستثناء لكان وجها وهو الحق انتهى وأما في نحو لا احد فيها الا زيد فوجه الاشكال فيه ان زيدا بدل من أحد

الناسخ وهذا مقابل لقوله سابقا امافى نحو ماقام أحد الا زيد (قوله وانت لايمكنك ان تحله محله) أى لان لا لاتعمل فى معرفة وهذا الاعتراض بناه ناظر الجيش على ان حلول الثانى محل الاول أمر لازم فى البدل وقد يمنع ذلك بجواز اعجبتنى هند حسنها وعدم جواز اعجبتنى حسنها تأمل (قوله وقد أجاب الشلوبين الخ) حاصله ان الابدال فى هذا الكلام اعنى لا احد فيها الا زيد انما صح لتوهم ان هذا التركيب هو مافيها احد الا زيد أى لتوهم ان هذا التركيب الذى فيه لا هو هذا التركيب الذى فيه ما لاتحاد معناهما وحينئذ فيجرى فى هذا التركيب المعبر فيه بلا احكام التركيب المعبر فيه بما فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف الجر فى قولك است قائما ولا قاعد جاز البدل على توهم وقوع ما فى التركيب وهذا من لطيف الفهم كذا قرر شيخنا كلام الشلوبين ونحوه فى السكاكى والشاوى وقال الشيخ يس حاصل ما قاله الشلوبين كما يتبادر من كلامه ان لا بمعنى ما وما تدخل على المعرفة وغيرها واعترض بان هذا يقتضى جواز دخول لا على المعرفة فى هذا التركيب وغيره اه (قوله وهذا يمكن فيه الحلول) اى حلول زيد محل احد (قوله انتهى) اى جواب الشلوبين وقوله وهو كلام حسن يحتمل رجوعه لما سبق من كلام ناظر الجيش ويحتمل رجوعه لخصوص جواب الشلوبين وعبارة الدمامينى وهذا يمكن فيه الحلول بان تقول مافيها الا زيد وهو جواب حسن هذا كلام ناظر الجيش فعلى هذا يكون قوله وهو جواب حسن راجعا لجواب الشلوبين والمستحسن له ناظر الجيش لا الدمامينى ولا الشارح خلافا لما يوهمه كلامه (قوله فتكون كلمة الحق) أى الكلمة الدالة على المعنى الحق أى الثابت فى الواقع وهى لا اله الا الله (قوله على معنى لايستحق الخ) فيه نظر بل على قول الشلوبين تكون كلمة الحق على معنى ما لنا اله الا الله أو ما فى الوجود اله الا الله فيمكن الاحلال أيضا وذلك لان محصل كلام الشلوبين على ما قاله الشيخ يس انه انما صح الابدال فى قولك لا أحد فيها الا زيد لكون لا بمعنى ما وهى تدخل على المعرفة وغيرها وعلى ما قاله غيره لتوهم ان ما واقعة فى ذلك التركيب الذى فيه لا (قوله انتهى) أى كلام الدمامينى الذى زاده فى خلال كلام ناظر الجيش (قوله فقد قال به جماعة) أى فاصل الجملة عندهم الاله الله فالاله مبتدا والله خبره ثم دخلت لا فنسخت المبتدا وصيرته اسما لها ولما كان الكلام قبل دخول لا محصورا من حصر المبتدا فى الخبر لان الجملة المعرفة الطرفين تفيد الحصر احتيج للاتيان بالا عند دخول لا لاجل بقاء الحصر فاله حينئذ اسمها والا الله خبر عن المبتدا المركب من لا واسمها (قوله ويظهر لى أنه أرجح من القول بالبدلية) أى لانه أقل تكلفا من القول بالبدلية لاحتياجه لحذف الخبر (قوله وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة) أى ثلاثة أمور ويضعفه ايضا أن المعنى المقصود من الكلمة المشرفة نفى الوجود عما سوى الله من الآلهة لانها للرد على المشركين المعتقدين وجود آلهة غير الله وليس المقصود منها نفى مغايرة الله عن كل اله الذى يفيده الاستثناء المفرغ الواقع موقع الخبر كذا قال السعد وهو يفيد أن الا لاتكون حينئذ بمعنى غير وأن النفى انما تسلط على ذلك (قوله لايصح أن يكون عين المستثنى منه) أى ومقتضى الخبرية أنه عينه لان خبر لا أصله خبر عن اسمها والخبر عين المبتدا فى المعنى والحاصل ان الخبر عين المبتدا فى المعنى وهنا لا يصح ذلك لان الخبر هنا مستثنى والمبتدأ

وأنت لايمكنك ان تحله محله وقد أجاب الشلوبين عن ذلك بان هذا الكلام انما هو على توهم مافيها احد الا زيد اذ المعنى واحد وهذا يمكن فيه الحلول بان تقول مافيها الا زيد انتهى وهو كلام حسن قال الدمامينى وعلى قول الشلوبين فتكون كلمة الحق على معنى لايستحق العبادة أحد الا الله سبحانه وتعالى وهذا يمكن فيه احلال البدل محل المبدل منه بان تقول لايستحق العبادة الا الله اه قال ناظر الجيش واما القول بالخبرية فى الاسم المعظم فقد قال به جماعة ويظهر لى انه ارجح من القول بالبدلية وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة امور وهى انه يلزم من القول بذلك كون خبر لا معرفة ولا لاتعمل فى المعارف وان الاسم المعظم مستثنى والمستثنى لايصح ان يكون عين المستثنى منه لانه لم يذكر الا ليبين به ما قصد بالمستثنى منه وان اسم لا عام والاسم المعظم خاص

والخاص لايكون خبراعن العام لايقال الحيوان انسان والجواب عن هذه الامور أما الاول فهو انك
قد عرفت مذهب سيبويه
ان حال تركيب الاسم المعظم
مع لا لاعمل لها فى الخبر وانه
حينئذ مرفوع بما كان
مرفوعا به قبل دخول
لا وقد علل ذلك بان شبهها
بان ضعف حين ركبت
وصارت كجزء كلمة وجزء
الكلمة لا يعمل شيأ
ومقتضى هذا ان يبطل
عملها فى الاسم أيضا لكن
أبقى عملها فى أقرب المعمولين
وجعلت هى مع معمولها
بمنزلة المبتدا والخبر بعدهما
على ما كان عليه من التجرد
وان كان كذلك لم يثبت
عمل لا فى المعرفة وأما
الثانى فلانسلم ان اسم
لا هو المستثنى منه وذلك
ان الاسم المعظم اذا كان
خبرا كان الاستثناء مفرغا
والمفرغ هو الذى لم يكن
المستثنى منه فيه مذكورا
نعم الاستثناء فيه انما هو
من شئ مقدر لصحة المعنى
ولا اعتداد بذلك المقدر
لفظا ولا خلاف يعلم فى نحو
ما زيد الا قائم ان قائم خبر
عن زيد ولاشك ان زيد فاعل
فى قوله ما قام الا زيد مع انه
مستثنى من مقدر فى المعنى
اذ التقدير ما قام أحد الا زيد
فعلى هذا لا منافاة بين كون
الاسم المعظم خبرا عن اسم
قبله و بين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ و جعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى التقدير

مستثنى منه والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه لان المستثنى مبين لما قصد بالمستثنى منه والمبين يجب مغايرته للمبين اذ الشئ لا يبين نفسه (قوله والخاص لايكون خبرا عن العام) أى لان مقتضى الاخبار به عنه ثبوت الخاص مع كونه اقل أفرادا للعام مع كونه ا كثر أفرادا وذلك باطل (قوله لا يقال الحيوان انسان) أى اذا جعلت أل للاستغراق واما ان جعلت ال للحقيقة والقضية مهملة فى قوة الجزئية وهى صادقة بفرد صح ان يقال ذلك (قوله قد عرفت مذهب سيبويه) اى واما على قول الاخفش القائل بعمل لا فى الخبر كالاسم فالخبر محذوف وهو موجود والاسم المعظم ليس خبرا عنها فلا غير عاملة فى خبر معرفة على كلا القولين (قوله وانه) اى الخبر (قوله بما كان مرفوعا به قبل دخول لا) اى وهو المبتدا (قوله ومقتضى هذا) اى ماذكر من ان جزء الكلمة لا يعمل (قوله لكن ابقى عملها فى اقرب المعمولين الخ) اعترض بأن سيبويه لم يقل بعملها فى الاسم ولا فى الخبر بل يرى ان لا المركبة لا تعمل اصلا لا فى الخبر ولا فى الاسم لان جزء الشئ لا يعمل فيه فعنده ان لا لما ركبت مع الاسم بنى الاسم على الفتح ولا محل له من الاعراب ثم ان مجموع لا مع اسمها فى محل رفع بالابتداء والخبر بعدهما باق على ما كان عليه قبل التركيب فهو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وهو المبتدا وأما القائل بعمل لا فى الاسم دون الخبر فهو ابن مالك وعلل ذلك بان تركيبها مع الاسم اضعف شبهها بان فورد عليه ان مقتضى ذلك ان لا تعمل فى الاسم فأجاب بانها انما عملت فيه لملاصقته لها فقد علمت ان سيبويه لا يرد عليه بحث ولا يحتاج للجواب والذى يرد عليه البحث و يحتاج للجواب عنه انما هو ابن مالك (قوله ضعف حين ركبت) هذا يشعر بان علة البناء التركيب وهو أحد قولين تقدما (قوله لم يثبت عمل لا فى المعرفة) بل فى النكرة وهذا على مذهب ابن مالك واما على مذهب سيبويه فلا عمل لها اصلا (قوله كان الاستثناء مفرغا) أى لما تقرر ان الا اذا توسطت بين المسندين كان الاستثناء مفرغا فيكون ماقبل الا عاملا فيما بعدها ومابعدها مخرج من مقدر قبل الا فما بعد الا له حالتان حالة اخراج وحالة معمولية فهو بالنسبة للضمير الذى فى الخبر المحذوف مستثنى ومخرج وبالنسبة لاله معمول لانه خبر عنه (قوله نعم الاستثناء فيه الخ) فيه انه لا محل لهذا الاستدراك فكان الاولى أن يقول وانما هو من شئ مقدر اى وحينئذ فالاصل لا اله موجود الا الله فقوله الا الله استثناء من الضمير المستتر فى ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر (قوله لصحة المعنى) أى وانما جعلنا الاستثناء من مقدر لاجل صحة المعنى مفاده أنه لا يصح المعنى بدون ملاحظة ذلك المقدر وليس كذلك بل يصح المعنى بجعله خبرا عن الممن غير ملاحظة الاستثناء من ذلك المقدر والمعنى لا اله غير الله فكان الاولى للشارح ابدال قوله لصحة المعنى بقوله لحق الاستثناء من كون المستثنى غير المستثنى منه والحاصل ان صحة المعنى حاصلة من حيث الاسناد والخبرية والالتفات للمقدر انما هو لاجل الوفاء بقاعدة أن المستثنى يجب مغايرته للمستثنى منه (قوله ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا) أى من حيث الاعراب بحيث يجعل خبرا أو فاعلا (قوله فى نحو ما زيد الا قائم الخ) هذا نظير لما الكلام بصدده (قوله منظور فيه الى جانب اللفظ) أى من غير اعتبار شئ مقدر زائد على المبتدا والخبر (قوله الى جانب المعنى) أى لا جانب

التقدير وهذا لاينافى أن المعنى المقصود الخبرية والحاصل أن الاعتراض الثانى فى كلام الشارح حاصله ان جعل الاسم المعظم خبرا يفيد أنه عين المبتدا وهو اله وجعله مستثنى يفيد غيره بها وهذا تناقض فجعله خبرا مع كونه مستثنى باطل لما يلزم عليه من التناقض وحاصل ما أجاب به الشارح أن الجهة منفكة لان الخبرية بالنظر لاله والاستثناء بالنظر للمحذوف أى للضمير المستتر فى المحذوف واعترض بأن الضمير الراجع للاله هو عين الاله فرجع الامر الى آن الجهة واحدة والتناقض باق وذلك لان مقتضى كون المرجع الضمير المستثنى منه ان يكون غير الله ومقتضى كونه مخبرا عنه بالله انه عين الله وأجيب بأنه فى جانب الخبرية يلاحظ الامن جملة الخبر والمخصوص فى الاله وان المعنى لا اله غير الله ولاشك ان الاله المخصوص وهو الموصوف فى الواقع بالمغايرة لله هو عين الخبر وأما فى جانب الاستثناء فيلاحظ ان الاله عام والله فرد منه فحصل التغاير ولا اشكال فتأمل ذلك (قوله واما الثالث الخ) حاصله ان قولهم الخاص لايكون خبرا عن العام محمول على ما اذا حمل الخاص على جميع افراد العام بحيث يصير المعنى جميع افراد العام هى هذا الخاص وماهنا ليس كذلك بل القصد هنا ان هذا الامر العام الذى هو الاله لم يتحقق خارجا فى غير هذا الفرد الخاص وهو الله وان كان بحسب مفهومه عاما فآل الامر الى أن محل امتناع الاخبار بالخاص عن العام اذا كان على وجه الايجاب أما اذا كان على وجه السلب فلا منع لصحة ما الحيوان انسان اى ليس كل فرد من افراد الحيوان انسانا ولا اله الا الله من هذا القبيل وذلك لان المقصود سلب الاله وعدم تحققه فى الخارج فى غير هذا الفرد المعين وتخصيص هذا الفرد المعين بوصف الالوهية (قوله لان العموم منفى) أى لان ذا العموم وهو الاله منفى (قوله والكلام) أى وهو لا اله الا الله انما سيق لنفى العموم الاولى انما سيق لعموم النفى لان الاستثناء دليل على عموم السلب لا انه دليل على سلب العموم (قوله وتخصيص الخبر المذكور) عطف على نفى أى انما سيق لنفى العموم ولتخصيص الخبر المذكور أى وهو الله (قوله بواحد من أفراد مادل عليه اللفظ العام) أى وهو اله ومفاده ان الله متصف بذات فرد من أفراد الاله فتكون الذات متصفة بذات فرد من أفراد الاله فتكون الذات متصفة بذات وليس كذلك والجواب ان قوله بواحد على حذف مضاف أى بوصف واحد من افراد الخ وذلك الوصف هو الالوهية أى المعبودية بحق والحاصل ان الكلام انما سيق لعموم النفى ولتخصيص الخبر الذى هو الكلمة المشرفة بوصف واحد مما دل عليه اللفظ العام وهو الالوهية لان وصف الالوهية انما هو فى نفس الامر لمدلول الكلمة المشرفة (قوله وانما هى بمعنى غير) أى فهى اسم صفة لاله ولفظ الجلالة مضاف اليها ولما كانت على صورة الحرف ظهر اعرابها على ما بعدها (قوله باعتبار المحل) أى قبل دخول الناسخ وهو لا لان المرفوع بالابتداء قبل دخول لا (قوله ولا يفيده التركيب حينئذ) أى ولا يفيد التركيب الامر الثانى الذى هو ثبوت الالوهية لله حين اذ جعل الا الله صفة وانما يفيد الامر الاول وهو نفى الالوهية عن غير الله وقد يقال قوله ان المقصود من هذا الكلام أمران الخ ان ثبت ذلك بتوقيف من الشارع فسلم والا فلقائل أن يمنع ذلك ويدعى ان المقصود من هذا الكلام نفى الالوهية عن غير الله فقط كالاصنام التى كان يزعم

وأما الثالث فهو ان يقال قولك ان الخاص لايكون خبرا عن العام مسلم لكن فى لا اله الا الله لم يخبر بخاص عن عام لان العموم منفى والكلام انما سيق لنفى العموم وتخصيص الخبر المذكور بواحد من افراد مادل عليه اللفظ العام وأما الاقوال الثلاثة الاخيرة التى لامعول عليها فاحدها ان الا ليست أداة استثناء وانما هى بمعنى غير وهى مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجانى عن بعضهم قال التقدير لا اله غير الله تبارك وتعالى فى الوجود ولا شك ان القول بان الا فى هذا التركيب بمعنى غير ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية وانما يمتنع من جهة المعنى وذلك ان المقصود من هذا الكلام أمران نفى الالوهية عن غير الله تبارك وتعالى واثبات الالوهية لله تبارك وتعالى ولا يفيده التركيب حينئذ فان قيل يستفاد ذلك بالمفهوم قلنا

المشركون الوهيتها وأما اثبات الالوهية لله فلا ينازعون فيه بدليل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله والحاصل أن نفي الالوهية عن غير الله متنازع فيه وثبوت الالوهية لله لا نزاع فيه ولا نسلم ان الامر المتفق عليه مقصود من هذا الكلام بل المقصود منه انما هو المتنازع فيه سلمنا أن كلا منهما مقصود فنقول ان نفي الالوهية عن غير الله دل عليه اللفظ من حيث ذاته ودل أيضا على ثبوت الالوهية لله بالعرف فقول الشارح ولا يفيده التركيب حينئذ فيه نظر الا ان يقال المراد أنه لا يفيده التركيب من حيث ذاته فلا ينافي أنه يفيده من حيث العرف تأمل (قوله أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق) مقتضى هذا ان دلالة الكلمة المشرفة على ثبوت الالوهية لله على القولين السابقين وهما القول بالبدلية والقول بالخبرية بالمنطوق لا بالمفهوم وليس كذلك بل دلالتها على ذلك بالمفهوم حتى على القولين المذكورين كما لا يخفى والحاصل ان كلام الشارح مبني على ان ثبوت الحكم لما بعد الا في الحصر منطوق وهو مذهب الامام القرافي والشيرازي وجماعة من المحققين ولكن المشهور خلافه وأنه مفهوم (قوله ثم هذا المفهوم الخ) جواب عما يقال ما المانع من اعتبار دلالة المفهوم وان كان أدنى من المنطوق وحاصل الجواب ان في اعتبار المفهوم خلافا والمقصود ارتكاب وجه لا خلاف فيه ثم ان مقتضى تعبيره بان حيث قال ان كان مفهوم لقب الخ وان كان مفهوم صفة الخ يقتضي عدم جزمه بواحد منهما مع أن جعل الا بمعنى غير ورفع ما بعدها على الصفة يعين انه مفهوم صفة ولا وجه للتردد قلت موجب التردد هو ان الا وان كانت بمعنى غير ليست صفة صريحة بل بالتأويل فكان المقام مقام تردد هل هي صفة لانها بمعنى غير وغير بمعنى مغايرا وهو لقب لانه ليس من المشتقات في شيء فهو الى اللقب الذي هو اسم ذات أقرب والحاصل ان التردد من حيث النظر للفظ الا ومن حيث النظر لمعناها فمن حيث النظر للفظها فهي لقب ومن حيث النظر لكونها بمعنى غير الذي هو بمعنى مغاير فهي صفة (قوله وينسب للزمخشري) مقتضى قوله وينسب للزمخشري انه لم يثبت عنده ان هذا القول له لكن قد جزم في المغني بأن هذا القول له لكن لا في كشافه بل في تأليف له مفرد متعلق بكلمة الشهادة فزعم فيه أن الاصل الله اله وهذا لا يفيد نفي الوهية غير الله فلما احتيج لقصر الالوهية على الله اتى بطريق الحصر وهي لا والا ومن المعلوم أنه في حال القصر بالا يقدم المحصور عليها ويؤخر المحصور فيه بعدها فلما فعل كذلك في هذا التركيب صار التركيب لا اله الا الله وكذا يقال في نظائره نحو لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وهذا هو التقرير الذي أشار له الشارح بقوله وقد قرر ذلك أي وقد قرر الزمخشري ذلك القول بتقرير للنظر فيه مجال وحاصل اعراب الكلمة المشرفة على هذا القول ان لا نافية للجنس واله خبر مقدم مبني على الفتح لتركبه مع لا في محل رفع والا اداة حصر ملغاة لا عمل لها والله مبتدأ مؤخر مرفوع بضمة ظاهرة (قوله للنظر فيه مجال) أي للبحث فيه مدخل بأن يقال لو كان لا اله الا الله من باب المبتدأ والخبر وأن الخبر متقدم على المبتدأ لم يصح قولهم لا طالعا جبلا الا زيد بالنصب ويتعين أن يقال لا طالع جبلا الا زيد بالرفع اذ لا وجه لنصب خبر المبتدأ مع انهم انما قالوا ذلك بالنصب لا بالرفع فقولهم ذلك بالنصب يبعد كونه من باب المبتدأ والخبر لا يقال ان نصب طالعا بسبب كون لا عاملة عمل ليس

اين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق ثم هذا المفهوم ان كان مفهوم لقب فلا عبرة به اذ لم يقل به الا الدقاق قلت وقد قال به بعض الحنابلة أيضا وان كان مفهوم صفة فقد عرفت في اصول الفقه انه غير مجمع على ثبوته فقد تبين ضعف هذا القول لاحالة القول الثاني وينسب للزمخشري ان لا اله في موضع الخبر والا الله في موضع المبتدا وقد قرر ذلك بتقرير للنظر فيه مجال

فطالعا خبر مقدم وزيدا اسمها ونحو لا نا نقول شرط عملها عمل ليس الترتيب وأن لا ينتقض النفى بالا وأن لا يكون أحد معموليها معرفة ولاشك ان قولنا لاطالعا جبلا الا زيد فاقد للشروط الثلاثة (قوله ولا يخفى ضعف هذا القول) أى للنظر الذى أشار له بقوله وللنظر فيه مجال (قوله وأنه يلزم منه الخ) فيه أن الزمخشرى مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا ويمنع الحصر فى قولهم لا يبنى مع لا الا المبتدا وحينئذ فلا يصح قوله وانه يلزم منه الخ المفيد ان هذا أمر لازم له والحال أنه ليس معترفا به مذهبا (قوله وهى لا يبنى معها الا المبتدا) أى ان الشأن ان الذى يبنى مع لا هو المبتدا وعلى كلام الزمخشرى يلزم بناء الخبر معها الا المبتدا (قوله ثم لو كان الامر كذلك) اى كما قال الزمخشرى من ان لا اله الا الله من باب المبتدا والخبر والخبر متقدم على المبتدا (قوله لم يجز النصب) اى لان النصب ينافى كونه من باب المبتدا والخبر (قوله وقد جوزوه كما سيأتى) اى فتجويزهم للنصب يرد على الزمخشرى وفيه ان الزمخشرى انما تعرض لتوجيه الرفع الذى هو الاكثر ولم يرد فى القرآن غيره ولا يمنع النصب بل يجوزه ويوجهه بتوجيه آخر وليس يجب ان يكون الاسناد فى حالة النصب كالاسناد فى حالة الرفع (قوله مرفوع باله) أى على انه نائب فاعل سد مسد الخبر وحاصل الاعراب على هذا القول ان يقال لا نافية للجنس واله اسمها منصوب والا اداة حصر ملغاة والله نائب فاعل سد مسد الخبر (قوله من أله) اى مأخوذ من أله بفتح الهمزة واللام والهاء (قوله اى عبد) بفتح العين والباء والدال واذا كان اله مأخوذا من اله بمعنى عبد فيكون معناه مالوه اى معبود بحق فكأنه قيل لا معبود بحق الا الله والله نائب فاعل معبود (قوله ليس بوصف) اى صريح بل هو جامد وان كان وصفا تأويلا والذى يكتفى بمرفوعه عن الخبر انما هو الوصف الصريح لانه هو الذى يستحق العمل بخلاف غير الصريح فلا يستحق العمل وان كان وصفا فى المعنى (قوله ثم لو كان اله عامل الرفع) اى ثم على تسليم ان اله عامل الرفع فى الاسم الواقع بعده كلفظ الجلالة هنا (قوله لوجب اعرابه) اى اعراب اله (قوله لانه مطول) اى اتصل به شئ من تمام معناه وعندهم ان اسم لا اذا اتصل به شئ من تمام معناه بان كان مضافا وشبيها بالمضاف بان عمل فيما بعده رفعا او نصبا يسمى مطولا وممطولا ويعرب منونا وهنا اله قد عمل الرفع فيما بعده فهو شبيه بالمضاف فكان حقه أن ينصب وينون (قوله بأن بعض النحاة الخ) أى ان قولهم اسم لا اذا كان مطولا فانه يجب نصبه مع التنوين يعنى عند الجمهور وعند الاقل وهم البغداديون المطول يجب نصبه ولا يتعين تنوينه بل يجوز حذف تنوينه وماهنا محمول على مذهب الاقل (قوله فى مثل ذلك) أى المطول (قوله وعليه) أى على مذهب البعض يحمل قوله تعالى لا غالب لكم اليوم واجاب الجمهور القائلون بوجوب تنوين المطول بأن لكم متعلق بالخبر المحذوف أى لا غالب كائن لكم وليس متعلقا بغالب والاسم حينئذ مفرد لا مطول فقوله وعليه يحمل الخ غير لازم لما علمت (قوله ولا نعلم أن احدا الخ) أى وحينئذ فلا يصح التخريج على مذهب الاقل المجوزين لحذف التنوين وقد يقال ان عدم التنوين فى لا اله الا الله للتعبد بتلك الكلمة على هذه الهيئة وأما باعتبار القاعدة النحوية فيجوز التنوين فقوله ان الذى يجيز حذف التنوين

ولا يخفى ضعف هذا القول وانه يلزم منه ان الخبر يبنى مع لا وهى لا يبنى معها الا المبتدا ثم لو كان الامر كذلك لم يجز النصب فى هذا التركيب وقد جوزوه كما سيأتى والقول الثالث ان الاسم المعظم مرفوع باله كما يرفع الاسم بالصفة فى قولنا اقائم الزيدان فيكون المرفوع قد اغنى عن الخبر وقد قرر ذلك بان الها بمعنى مالوه من اله أى عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا على انه مفعول اقيم مقام الفاعل فاستغنى به عن الخبر كما فى قولنا ما مضروب الا العمران وضعف هذا القول غير خفى لان الها ليس بوصفة فلا يستحق عملا ثم لو كان اله عامل الرفع فيما يليه لوجب اعرابه وتنوينه لانه مطول اذ ذاك وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان بعض النحاة يجيز حذف التنوين فى مثل ذلك وعليه يحمل قوله سبحانه وتعالى لا غالب لكم اليوم من الناس ولا تثريب عنكم وفى هذا الجواب نظر لان الذى يجيز حذف التنوين فى مثل ذلك يجيز اثباته أيضا ولا نعلم ان احدا اجاز التنوين فى لا اله الا الله

يجوز اثباته مسلم واثباته متأت فى لا اله الا الله بالنظر للقواعد النحوية ولكن منع منه مانع شرعى وهو التعبد تأمل (قوله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع) وحاصله ان رفع الاسم المعظم اما على البدلية من الضمير فى الخبر المحذوف او من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ او على انه خبر للمبتدأ المركب من لا واسمها او على أن لا اله الا الله صفة لاسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ او على انه مبتدأ مؤخر او على انه نائب فاعل سد مسد الخبر هذا حاصل ماتقدم للشارح وكلها اقوال للبصريين واما الكوفيون فيقولون انه معطوف بالا على اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ كما تقدم (قوله فى الخبر المقدر) أى من مادة الوجود أو من مادة الامكان (قوله صفة لاسم لا) أى باعتبار محله لانه مبنى على الفتح فى محل نصب وصفة المنصوب منصوب (قوله اذا كان كذلك) أى اذا كان الا بمعنى غير (قوله لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله) أى وانما يكون دالا بمنطوقه على نفى الالوهية عن غير الله وأما دلالته على ثبوت الالوهية لله الذى هو المقصود الاعظم فهو بالمفهوم ولا يناسب أن يكون المقصود الاعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الاعظم مدلولا عليه بالمنطوق وحينئذ فيكون جعل الاسم الكريم صفة لاسم لا مردودا لما يلزم عليه من كون المقصود الاعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الاعظم مدلولا عليه بالمنطوق هذا حاصله وقد يقال لا نسلم أن المقصود الاعظم ثبوت الالوهية لله بل نفى الالوهية عن غير الله لانه المتنازع فيه بيننا وبين المشركين فانهم يقولون بوجود آلهة غير الله ونحن ننفى آلهة غيره وأما ثبوت الالوهية له تعالى فهذا غير أعظم لانه لانزاع فى ذلك بيننا وبينهم قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولا عبرة بخلاف المعطلة الذين عطلوا المصنوع عن الصانع لمخالفة الدليل العقلى وذلك لما مر أن الحادث لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع المساواة والرجحان (قوله والمقصود الاعظم ثبوت الالوهية لله) أى وغير الاعظم نفيها عن غيره (قوله وعلى هذا) أى على ماذكر من كون الكلام لا يكون دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله الذى هو المقصود الاعظم (قوله واما التوجيه الاول) اى وهو النصب على الاستثناء من الضمير فى الخبر المقدر (قوله فقالوا فيه مرجوح) اى والراجح الرفع (قوله وكان حقه أن يكون راجحا) أى وانا اقول حقه الخ اى ان العلماء قالوا ان النصب مرجوح وأنا أقول حقه أن يكون راجحا وذلك لان المشاكلة بين ماقبل الا ومابعدها فى الاعراب تارة تحصل فى الكلام الغير الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء وتارة لا تحصل مع واحد منهما وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء ففى الاول يستوى النصب على الاستثناء والبدل كما اذا قلت ماضربت القوم الا زيدا فيجوز جعل الا زيدا منصوبا على الاستثناء ويصح نصبه على البدل من القوم لان المشاكلة حاصلة على كل منهما وفى القسم الثالث يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء كما اذا قلت ما قام القوم الا زيدا اذا ابدلت زيدا من القوم حصلت المشاكلة بينهما وان نصبت زيدا على الاستثناء فاتت المشاكلة وفى القسم الثانى يترجح النصب على الاستثناء فى القياس على الابدال كما اذا قلت لا احد الا زيدا فاذا جعلت زيدا بدلا او منصوبا على الاستثناء فلا مشاكلة لعدم ظهور الاعراب

هذا آخر الكلام على توجيه الرفع وأما النصب فقد ذكر وله توجيهين أحدهما ان يكون على الاستثناء من الضمير فى الخبر المقدر الثانى ان يكون الا الله صفة لاسم لا اما كونه صفة فهو لا يكون الا ان كانت الا بمعنى غير وقد عرفت ان الامر اذا كان كذلك لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الالوهية لله تبارك وتعالى والمقصود الاعظم هو اثبات الالوهية لله تعالى بعد نفيها عن غيره وعلى هذا فيمتنع هذا التوجيه اعنى كون الا الله صفة لاسم لا وأما التوجيه الاول فقالوا فيه مرجوح وكان حقه ان يكون راجحا

فيما قبل الا ولكن النصب أولى ومثل لا أحد الا زيد الا اله الا الله فيكون النصب فيه أرجح هذا حاصله بقي شيء آخر وهو أن قوله فقالوا أي النحاة فيه انه مرجوح وكان حقه ان يكون راجحا يفيد أن كون النصب راجحا هذا من عنديأته ومن استظهاراته وان النحاة لم يقولوا به وانما قالوا بمرجوحيته وقوله بعد ذلك فمن ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع كان النصب أولى قالوا وفي هذا التركيب يترجح النصب الخ يفيد ان راجحية النصب مقولة لهم ففي عبارة الشارح تناف حيث نسب للنحاة أولا القول بمرجوحية النصب ثم نسب لهم ثانيا ارجحيته (قوله لان الكلام غير موجب والمقتضى لعدم ارجحية البدل هنا الخ) جعل بعضهم قوله لان الكلام غير موجب راجعا لقوله فقالوا فيه انه مرجوح اي قالوا ان النصب مرجوح لان الكلام غير موجب اي والاستثناء من غير الموجب يجوز فيه النصب على الاستثناء ويجوز فيه الاتباع وهو المختار وجعل قوله والمقتضى الخ راجعا لقوله وكان حقه ان يكون راجحا ففي الكلام لف ونشر مرتب واختار بعضهم جعل قوله لان الكلام الخ علة لقوله وكان حقه ان يكون راجحا وقوله والمقتضى الخ من تتمة ذلك التعليل والواو فيه واو الحال (قوله والمقتضى لعدم ارجحية البدل) اي على النصب على الاستثناء (قوله ان الترجيح) اي ترجيح البدل على الاستثناء (قوله لحصول المشاكلة) اي موافقة ما قبل الا لما بعدها في الحالة الاعرابية (قوله حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب) اي بغير التبعية كالنصب على الاستثناء مع التبعية (قوله استويا) اي الاتباع والنصب على الاستثناء وقد يقال لا يستويان لان الاصل النصب على الاستثناء (قوله فمن ثم) اي فمن اجل ان العلة في ترجيح الاتباع على النصب على الاستثناء فيما قام القوم الا زيد حصول المشاكلة على الاتباع فقط وفي استواء الامرين في قولك ما ضربت القوم الا زيدا حصول المشاكلة على كل منهما (قوله اذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع) اي ولا في النصب على الاستثناء كما في لا احد الا زيد ولا اله الا الله وذلك لعدم ظهور الاعراب فيما قبل الا (قوله وفي هذا التركيب) اي وهو لا اله الا الله (قوله ونقل عن الابدي) بضم الهمزة وتشديد الباء مفتوحة وكسر الدال واتى بكلامه دليلا على انه اذا لم يكن في الاتباع مشاكلة فالارجح النصب قياسا وان كان مرجوحا سماعا (قوله احسن من رفعه على البدل) اي لان الا من ادوات الاستثناء فتعمل النصب ولا يعدل عن عملها النصب لغيره كالاتباع الا لنكتة كالمشاكلة ولا مشاكلة هنا لان المبدل منه سواء كان الضمير المستتر في الخبر او اسم لا باعتبار المحل لم يظهر فيه اعراب (قوله والذي يقتضيه النظر الخ) حاصله ان الذي يقتضيه النظر امتناع نصب الاسم الكريم على الاستثناء وامتناع رفعه ايضا على البدلية سواء جعل بدلا من الضمير المستتر في الخبر او من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ ويتعين رفعه على الخبرية كما هو القول الثاني من اقوال الرفع الخمسة المتقدمة والحاصل انه ذكر للنصب توجيهين فأبطل فيما مر احدهما وهو الوصفية وابطل هنا الثاني وهو النصب على الاستثناء وذكر ان للرفع خمسة اوجه ابطل فيما تقدم منها ثلاثة وهي ما عدا البدلية والرفع على الخبرية ثم ابطل هنا البدلية فتعين فيه الرفع على الخبرية وقوله والذي

لان الكلام غير موجب والمقتضى لعدم ارجحية البدل هنا ان الترجيح في نحو ما قام القوم الا زيد انما كان لحصول المشاكلة حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب استويا فيه نحو ما ضربت احدا الا زيدا فمن ثم قالوا اذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع كان النصب على الاستثناء أولى قالوا وفي هذا التركيب يترجح النصب في القياس لكن السماع والاكثر الرفع ونقل عن الابدي انك اذا قلت لا رجل في الدار الا عمرا كان نصب عمرا على الاستثناء اولى واحسن من رفعه على البدل هذا ما ذكروه والذي يقتضيه النظر

ان النصب لايجوز بل ولا البدل وتقرير ذلك ان يقال ان الا في الكلام التام الموجب نحو قام القوم الا زيدا متمحضة للاستثناء فهي تخرج مابعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها وذلك ان هذا الكلام انما قصد به الاخبار عن القوم بالقيام ثم ان زيدا منهم ولم يكن شاركهم فيما أسند اليهم فوجب اخراجه وكذا حكم الا في الكلام التام غير الموجب أيضا نحو ما قام القوم الا زيدا ومن ثم كان نحو هذا التركيب مفيدا للحصر

يقتضيه النظر اى السديد فحذف الصفة للعلم بها أو أن أل للكمال والا فما قاله غيره مما اقتضاه النظر أيضا الا أن ما قاله نظر في المقصود من الكلمة المشرفة ودلالتها على وجه أكمل ومتفق عليه بخلاف نظر غيره ثم ان هذا الذي ذكره هنا بيان لما اختاره أولا حيث قال ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية (قوله ان النصب) اى على الاستثناء وقوله بل ولا البدل اى بل ولا يجوز فيه الرفع على البدلية (قوله وتقرير ذلك الخ) اى تقرير ابطال النصب والبدلية وحاصله ان الاستثناء اما من كلام تام موجب واما من كلام تام غير موجب واما من كلام غير تام وغير موجب فالاقسام ثلاثة وفي القسم الثالث اما ان يلاحظ المستثنى منه المقدر أو لا يلاحظ وانما يلاحظ ان مابعد الا هو المعمول لما قبلها فمثال القسم الاول قام القوم الا زيدا ومثال الثاني ما قام القوم الا زيد ومثال الثالث ما قام الا زيد والقسم الاول وهو قام القوم الا زيدا معناه أن القوم ثبت لهم القيام وزيدا انتفى عنه لان الاستثناء من الاثبات نفي والقسم الثاني وهو ما قام القوم الا زيد معناه انتفى القيام عن القوم وثبت لزيد وهذا كله بناء على أن الاستثناء من النفي اثبات وعكسه فهو اى الاستثناء مفيد للحصر في القسمين وأما على القول بأن مابعد الا مسكوت عنه فلا حصر فيهما والحاصل أن القسم الاول وهو الاستثناء من الكلام التام الموجب والقسم الثاني وهو الاستثناء من الكلام التام غير الموجب في افادة كل منهما الحصر خلاف وأما القسم الثالث وهو قولك ما قام الا زيد ان لاحظت المستثنى منه المقدر جرى فيه الخلاف الجاري في القسم الثاني من أنه هل يفيد الحصر أم لا وان لم تلاحظ المقدر بل لاحظت أن زيدا فاعل قام كان مفيدا للحصر قولا واحدا وصار زيد مرفوعا على الفاعلية وانتفى النصب على الاستثناء والرفع على البدلية فكذا يقال في لا اله الا الله ان جعل الا الله خبرا صار بمنزلة جعل زيد من قولك ما قام الا زيد فاعلا فيفيد الحصر باتفاق وان جعل الا الله بالرفع بدلا أو بالنصب على الاستثناء تعين ملاحظة المستثنى منه المقدر فيكون بمنزلة ما قام الا زيد ملاحظا أن المستثنى منه مقدر وتقدم أن في افادته الحصر قولين فتحصل أنه اذا جعل الا الله خبرا أفاد الحصر اتفاقا وان جعل بدلا أو نصب على الاستثناء كان في افادة الحصر خلاف وحينئذ فيتعين الرفع على الخبرية ليكون مفيدا للحصر باتفاق هذا حاصل ما قاله ناظر الجيش موجها به ما اختاره من تعين الرفع على الخبرية وامتناع النصب على الاستثناء وامتناع البدلية رفعت أو نصبت (قوله وذلك) اى وبيان ذلك اى وبيان اخراج مابعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها (قوله ولم يكن شاركهم) الواو للحال وقوله فيما أسند اليهم اى وهو القيام (قوله ومن ثم) اى من هنا اى من أجل اخراج الا لما بعدها مما يفيده الكلام قبلها (قوله كان نحو هذا التركيب) اى قام القوم الا زيدا وما قام القوم الا زيدا وكان الاولى أن يقول كان كل من هذين التركيبين (قوله مفيدا للحصر) اى على أحد القولين من أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وأما على القول بأن مابعد الا مسكوت عنه فلا يكون واحد من التركيبين مفيدا للحصر كذا قرر شيخنا العدوي كلام الشارح وقال الشيخ الملوي كان في كلام ناظر الجيش نقصا لان قوله ومن ثم الخ لا يترتب على ماقبله وكأنه قال وأما في الكلام الناقص فالمقصود اثبات ماقبل الا لما بعدها نحو ما قام الا زيد

مع انها للاستثناء أيضا لان المذكور بعد الا لابد ان يكون مخرجا من شئ قبلها فان كان ماقبلها تاما لم يحتج الى تقدير والا فيتعين تقدير شئ قبل الا حتى يحصل الاخراج منه وانما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى فتبين من هذا المعنى الذى قلناه ان المقصود فى الكلام الذى ليس بتام انما هو اثبات الحكم المنفى قبل الا لما بعدها وان الاستثناء ليس بمقصود ولهذا اتفق النحاة على ان المذكور بعد الا فى نحو ماقام الازيد معمول للعامل الذى قبلها ولاشك ان المقصود من هذا التركيب الشريف أمران وهما نفى الالوهية عن كل شئ سوى الله واثباتها لله تعالى كما تقدم واذا كانت الا مسوقة لمحض الاستثناء لايتم هذا المطلوب سواء نصبنا أو أبدلنا وذلك انه لاينصب ولايبدل الا اذا كان الكلام الذى قبل الا تاما ولايتم الا بتقدير خبر محذوف وحينئذ ليس الحكم بالنفى على مابعد الا فى الكلام الموجب وبالاثبات فى غير الموجب مجمعا عليه اذ لايقول بذلك الا من مذهبه ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات ومن ليس مذهبه ذلك يقول ان مابعد الا مسكوت عنه فكيف يكون قول لا اله الا الله توحيدا

ومن ثم الخ وعلى هذا فالمراد بهذا التركيب ماقام الازيد (قوله مع أنها للاستثناء أيضا) اى كما أفادت الحصر والضمير فى أنها الا (قوله لان المذكور الخ) علة لقوله مفيد للحصر (قوله فان كان ماقبلها تاما) اى سواء كان موجبا كالمثال الاول أو منفيا كالمثال الثانى (قوله والا فيتعين الخ) اى والا بأن كان غير تام كما فى ماقام الازيد (قوله حتى يحصل الاخراج منه) حتى تعليلية اى لاجل أن يحصل الاخراج منه (قوله وانما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى) كان الاولى أن يقول وانما أحوج لهذا التقدير رعاية حق الاستثناء لان الاصل فى الا الاخراج من شئ يعنى وهذا المقدر ليس ملتفتا له فى نفس الامر وانما الملتفت له ثبوت الحكم لما بعد الا هذا كلامه وكان الاحسن أن يفصل كما قلنا بان يقول وان كان غير تام وغير موجب تارة يلاحظ المستثنى منه المقدر فيجرى فيه ما يجرى فى التام غير الموجب وتارة لايلاحظ ذلك المقدر وحينئذ يفيد الحصر اتفاقا (قوله فتبين من هذا) اى من قوله وانما أحوج لذلك تصحيح المعنى اى ان المحوج للمقدر هو رعاية القاعدة فى الامر أنها تخرج شيأ من شئ وليس منظورا له فى نفس الامر بل المنظور له اثبات الحكم لما بعد الا وهو عين الحصر وأما الاستثناء وهو الاخراج من ذلك المقدر فهو غير مقصود (قوله ولهذا) اى ولكون الاستثناء غير مقصود (قوله معمول للعامل الخ) اى ولم يجعل المعمول له المستثنى منه المقدر لما علمت من أنه غير ملتفت اليه وان كان يقدر رعاية لحق الاستثناء (قوله من هذا التركيب) اى وهو لا اله الا الله (قوله أمران وهما نفى الالوهية الخ) فيه انه ان دل دليل من صاحب الشرع على ما قاله من أن المقصود من الكلمة المشرفة الامران المذكوران أو ثبت ذلك بالاجماع فسلم والا فلقائل ان يقول المقصود منها انما هو الامر الاول لان المقصود بها الرد على عبدة الاصنام فى ادعاء الوهيتها وأما الامر الثانى فلم ينكروه ويؤيده تقديم النفى فيها فان للتقديم مزية وذلك يؤذن بأهميته والا كان يكتفى بتقديم الاثبات بان يقال الله اله لاغيره (قوله لمحض الاستثناء) اى الاستثناء الخالص عن افادة الحصر وذلك فيما عدا الخبرية والفاعلية فيصدق بالبدلية (قوله لايتم هذا المطلوب) اى وهو الحصر أعنى نفى الالوهية عن غير الله واثباتها لله بل انما يستفاد نفى الالوهية عن غير الله فقط واما اثباتها لله ففيه خلاف فقوله لايتم اى باتفاق فلا ينافى انه يتم على احد القولين بخلاف ما لو اعربناه خبرا فيتم المطلوب اتفاقا (قوله ليس الحكم بالنفى) اى الذى هو الحصر المطلوب (قوله مسكوت عنه) اى مسكوت عن حكمه فلم يحكم عليه بشئ فالكلام على حذف مضاف وسبب الخلاف هو ان الاخراج بالا هل هو من المحكوم به كالقيام مثلا او من الحكم قال بالاول الجمهور وقال بالثانى الحنفية وعليه يكون مابعد الا مخرجا عن حكم المتكلم فيكون مسكوتا عن حكمه مثلا الكلمة المشرفة فيها الحكم على ماقبل الا بنفى وجود الهية غيره تعالى ومن يقول بأن الاستثناء من النفى اثبات يقول بثبوت الهيته تعالى من الكلمة المشرفة لان نقيض النفى الاثبات ومن يقول مابعد الا لم يحكم عليه كان مسكوتا عنه بالنسبة الى نقيض ماقبلها ويحتمل أن لايحكم عليه (قوله فكيف يكون الخ) اى فلا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد اى باتفاق لانه على القول بان الاستثناء من النفى لايفيد الاثبات يصير مابعد الا غير محكوم عليه بشئ البتة وقد اجمعوا على ان لا اله الا الله مفيدة للتوحيد الذى هو ثبوت

بجميع العقلاء وانما كفر من كفر بزيادة اله آخر فنفى ماعداه تعالى من الآلهة على هذا هو المحتاج اليه وبه يحصل التوحيد فتأمله ثم قال ناظر الجيش بناء منه على ماظهر له من البحث الذى اعترضناه فتعين ان تكون الا فى هذا التركيب مسوقة لقصد اثبات ما نفى قبلها لما بعدها ولا يتم ذلك الا بان يكون ماقبلها غير تام ولا يكون غير تام الا بان لا يقدر قبل الا خبر محذوف واذا لم يقدر خبر قبلها وجب ان يكون ما بعدها هو الخبر هذا هو الذى تركن النفوس اليه وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم المعظم فى هذا التركيب هو الخبر قلت كلامه هذا يقتضى ان الخلاف فى كون الاستثناء من النفى اثباتا أم لا لا يدخل الاستثناء المفرغ وظاهر كلام الرازى وكثير من الاصوليين دخول ذلك الخلاف فيه ولهذا أوردوا على القائلين بان الاستثناء من النفى ليس باثبات انه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة وأجيب

الالوهية لله ونفيها عما سواه والحاصل انه على الاستثناء يلزم ان يكون فى افادة لا اله الا الله التوحيد خلاف والحال انه مجمع على افادتها التوحيد والصواب ان يجعل الاستثناء مفرغا ومابعد الا خبرا كما صححه ناظر الجيش (قوله قلت وفيه نظر) قد تقدم ان الا فى لا اله الا الله ان جعلت لمحض الاستثناء فلا يكون الكلام مفيدا للمطلوب وهو ثبوت الالوهية لله ونفيها عن غيره سواء نصبنا أو أبدلنا الا على قول من يقول ان الاستثناء من النفى اثبات لا على قول من يقول ان مابعد الا مسكوت عنه وحينئذ فلا تكون لا اله الا الله مفيدة للتوحيد اتفاقا والحال أنها مفيدة للتوحيد اجماعا وحاصل هذا النظر أن ماذكرته من أن لا اله الا الله لا تفيد الحصر المطلوب الا على أحد القولين هذا بالنظر للغة وأما بالنظر للعرف فهى مفيدة للحصر اتفاقا ولا يلزم من عدم دلالتها على التوحيد لغة عدم دلالتها عليه فى عرف الشرع على أنه لا يحتاج للحصر لان اثبات الالوهية لله هذا أمر مسلم لا نزاع فيه ولا يحتاج لافادة الكلمة الشريفة له (قوله بحسب دلالة العرف) اى فالعرف نقلها من معناها اللغوى الذى هو نفى الالوهية عن غيره تعالى لمعنى آخر وهو الاثبات والنفى معا وهذا البحث للدماميني فى كلام ناظر الجيش (قوله وانما كفر من كفر) اى من المشركين وقوله بزيادة اله اى بتجويزهم التعدد فى حقيقة الاله وأنه لا يمتنع أن يوجد منها أفراد (قوله فنفى ماعداه) مبتدأ وقوله هو المحتاج اليه خبره (قوله وبه) اى بنفى ماعداه تعالى المضموم لثبوت الالوهية لمولانا الحاصل عند جميع العقلاء يحصل التوحيد وفى قوله جميع العقلاء تعريض بالمعطلة الذين يعطلون المصنوع عن الصانع وانهم كالمجانين لمخالفتهم للادلة العقلية لانه لو حدث الممكن بنفسه بدون صانع لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة وهو باطل (قوله اعترضناه) اى بقوله قلت وفيه نظر (قوله فتعين الخ) اى واذا بطل كون الا فى لا اله الا الله لمحض الاستثناء لما يلزم عليه من أن لا اله الا الله لا تفيد التوحيد اتفاقا فتعين الخ (قوله مسوقة الخ) اى فهى أداة حصر ملغاة وليست للاخراج وأشار بهذا الى ان المقصود بها قصر الالوهية المنفية قبل الا لما بعدها وهو الاسم الاعظم بعد نفيها عن غيره فتكون من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد ردا على من زعم الشركة فى الالوهية (قوله قلت كلامه الخ) هذا بحث من الشارح مع ناظر الجيش وحاصله أن المأخوذ من كلام ناظر الجيش المتقدم أن الخلاف فيما قام الا زيد اى هل هو يفيد الحصر أو لا انما هو اذا لوحظ المقدر اما لو جعل زيد فاعلا فلا خلاف فى افادته القصر فرد الشارح عليه بان الخلاف جار فيه أيضا فكما أنه جار فى غير المفرغ جار فى المفرغ (قوله أم لا) اى أو ليس الاستثناء من النفى اثباتا بل مابعد الا مسكوت عنه لم يحكم عليه بشئ (قوله وظاهر كلام الرازى الخ) انما عبر بظاهر لان كلامه ليس نصا فى المراد بل محتمل (قوله ولهذا) اى ولاجل كون الخلاف عاما فى المفرغ وغيره أوردوا اى اعترضوا على القائل بأن الاستثناء من النفى ليس باثبات بل مابعد الا مسكوت عن حكمه بانه يلزم على ذلك أنه لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة مع أنه يحصل بها التوحيد اتفاقا فقد أطلقوا فى الاعتراض ولم يخصوه بما اذا كان الاستثناء من الكلام التام فاطلاقهم ظاهر فى أنه لا فرق بين المفرغ وغيره فى جريان الخلاف خلافا لما يفيده كلام ناظر الجيش من أن الخلاف فى غير المفرغ فقط (قوله وأجيب) اى عن

ايرادهم

بماذكرناه من النظر قبل فى بحث ناظر الجيش هذا آخر ما يتعلق بفصل اعراب هذه الكلمة الشريفة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق واما معنى هذه الكلمة فلاشك انها محتوية على نفى واثبات فالمنفى كل فرد من افراد حقيقة الاله غير مولانا جل وعز والمثبت من تلك الحقيقة فرد واحد وهو مولانا جل وعز وأتى بالا لقصر حقيقة الاله عليه تعالى بمعنى انه لايمكن ان توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى لاعقلا ولاشرعا وحقيقة الاله هو الواجب الوجود المستحق للعبادة ولاشك ان هذا المعنى كلى اى يقبل بحسب مجرد ادراك معناه ان يصدق على كثيرين لكن البرهان القطعى دل على استحالة التعدد فيه وان معناه خاص بمولانا جل وعز فقط فالاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس هو بمعنى الاله فيكون كليا بل هو جزئى علم على ذات مولانا جل وعز لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولاخارجا ولو كان معنى الله كمعنى الاله لزم استثناء الشئ من نفسه ولزم أن لايحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة وكذا لو كان معنى الاله جزئيا مثل الاسم المعظم لزم أيضا استثناء الشئ من نفسه

ايرادهم (قوله بماذكرناه من النظر) اى من افادتها التوحيد اتفاقا بالنظر لعرف الشرع لابالنظر للغة (قوله محتوية على نفى) وهو لااله وقوله واثبات اى وهو الاالله (قوله فالمنفى كل فرد الخ) اى بطريق اللزوم والافالنفى منصب على الحقيقة ويستلزم نفيها نفى كل الافراد كما يدل عليه قوله الآتى والمثبت من تلك الحقيقة ولم يقل والمثبت من تلك الافراد فرد واحد ولو قال الشارح فالمنفى حقيقة الاله من حيث تحققها فى كل فرد غير الله والمثبت من تلك الحقيقة المنفية فرد واحد كان أظهر (قوله لقصر حقيقة الاله الخ) اى الواجب الوجود المستحق للعبادة اى فهو من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد ردا على المشركين المعتقدين للشركة فالالوهية صفة والمولى موصوف بها ويمكن أن يجعل القصر هنا من قصر التعيين ومن قصر القلب أيضا فقصر التعيين نظرا لمن يتردد فى الاله هل هو الله أو غيره كاللات والعزى مثلا وقصر القلب نظرا لمن يعتقد أن الاله فرد آخر غير الله ثم ان قوله لقصر حقيقة الخ ظاهر فى ان الاستثناء مفرغ وهو خلاف ما قاله فى صدر فصل الاعراب من ان الكلام على تقدير موجودا وفى الوجود الاأن يقال ماهناك على قول وماهنا على قول آخر (قوله لاعقلا ولاشرعا) اى لابالدليل العقلى ولابالدليل الشرعى لان كلا منهما يدل على ان الاله واحد والشرعى يدل على أنه هو الله (قوله وحقيقة الاله) اى مفهومه وتعريفه الرسمى وليس المراد مفهومه الذاتى لانه مجهول لنا لايمكن وقوفنا واطلاعنا عليه وأيضا وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجان عنه يفيدان تمييزه (قوله بحسب مجرد ادراك معناه) اى بحسب ادراك معناه المجرد عن دليل الوحدانية (قوله أن يصدق الخ) ان وما دخلت عليه مؤولة بمصدر مفعول لقوله يقبل (قوله القطعى) وصف كاشف لان البرهان لايكون الاقطعيا اى مقطوعا بمقدماته فالوصف لبيان الواقع أو أنه أتى به دفعا لما يتوهم أن المراد بالبرهان الدليل (قوله فيكون كليا) تفريع على المنفى اى حتى يكون كليا (قوله لايقبل معناه التعدد ذهنا ولاخارجا) اما عدم قبوله التعدد خارجا فلقيام برهان التمانع على ذلك وأما عدم قبوله ذهنا فلكونه جزئيا والجزئى يمنع تصوره من صدقه على كثيرين ان قلت التصور حصول الصورة فى الذهن والبارى جل وعلا لاصورة له أجيب ان المراد أنه لايقبل التعدد ذهنا على تقدير تصوره (قوله ولو كان معنى الله كمعنى الاله) اى بان كان الله كليا معناه الواجب الوجود المستحق لجميع العبادة (قوله لزم استثناء الشئ من نفسه) اى ولزم أيضا التناقض بسبب نفى الاله ثم اثباته ولزم أن لايحصل التوحيد بالكلمة المشرفة وهذه اللوازم الثلاثة اذا جعل كل من الاله والله كليا وأما اذا جعل كل منهما جزئيا لزم الامران الاولان دون الثالث لحصول التوحيد بالكلمة المشرفة حينئذ لانه أثبت الفرد المعبود بحق بقوله الاالله (قوله ولزم ان لايحصل توحيد) وجه لزومه هو أن الاله اذا كان كليا فالكلى يحتمل الكثرة فلاتفيد الكلمة أن المتكلم بها موحد (قوله لزم أيضا استثناء الشئ من نفسه) فيه ان الكلام ان كان تاما بتقدير موجودا أو فى الوجود فالاستثناء ليس من اله وانما هو من الضمير فى الخبر وان كان مفرغا فالاستثناء من مقدرا حوج اليه رعاية حق الاستثناء فاين استثناء الشئ من نفسه واجيب بان الضمير فى المعنى عين مرجعه ووجه بطلان اللازم الذى هو استثناء الشئ

من نفسه ما فيه من التناقض بسبب نفي الشئ ثم اثباته (قوله والتناقض في الكلام) يحتمل ان يكون العطف للتفسير ويحتمل انه ليس للتفسير وان وجه امتناع استثناء الشئ من نفسه هو انه لا يفيد وسبب عدم الافادة التناقض ان قلت هل التناقض هنا بين مفردين او بين قضيتين قلت بين قضيتين احداهما مذكورة والاخرى نابت الا منابها كما تنوب لفظة نعم عنها وكأنه قيل لا اله موجود الا اله موجود واعلم ان التناقض انما يلزم على قول من يرى ان الاستثناء من النفي ايجاب اما على قول من يرى ان ما بعد الا مسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض (قوله ثم نفيه) ثم هنا للترتيب في الاخبار والا فالنفي في الكلمة المشرفة سابق على الاثبات (قوله او الاول جزئيا والثاني كليا) بطلان هذا القسم من حيث الاستثناء المستغرق ومن حيث انه لا يحصل معه توحيد (قوله لما يلزم عليه من الكذب) قد يجاب بأن هذا القائل نزل تلك المعبودات منزلة العدم فالاولى في رد هذا القسم أن يقال انه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو باطل (قوله وان كان المراد الخ) ما ذكره من أن الاله معناه المعبود بحق تفسير له بحسب المقام وأما بحسب الوضع فمعناه المعبود مطلقا لانه مأخوذ من اله اذا عبد كما مر (قوله والمعنى على هذا) أي على كون الاله كليا معناه المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والجار والمجرور في قوله له متعلق بالعبودية لانه مصدر بمعنى الخضوع له (قوله موجود أو في الوجود) اشارة لخبر لا وانما قدره من مادة الوجود ولم يقدره من مادة الامكان كممكن أو في الامكان لانه المفيد لوجود الله دون الثاني وقدم ما يتعلق بذلك وعلم مما ذكره الشارح من المعنى أن الاستثناء في الكلمة المشرفة متصل لان المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وهو اله لكن المفهوم لا بحسب الوضع بل بحسب المقام وهو الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد وأما القول بأن الاستثناء هنا لا يتصف بالاتصال ولا بالانقطاع فلا وجه له فان كان المتوهم أنه لا يقال ان المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا قاطبة بتجويز البدلية وانه بدل بعض والمراد أنه بدل بعض من مفهوم المستثنى منه ولو نظر لمثل هذا المنع اطلاق لفظ الاستثناء لان معناه الاخراج وهو فرع لقبول الدخول فاعرف الحق ولا تصغ لكل ما يقال اهـ يس (قوله وان شئت قلت) يحتمل أن يكون كل من التفسيرين للكلمة المشرفة مبنيا على كون الاله معناه المعبود بحق فيكون قوله وان شئت قلت في معنى الاله الخ أي بناء على أن الاله معناه المعبود بحق وعلى هذا الاحتمال فالتفسير الاول أقرب الى المعنى لان الاله مأخوذ من اله اذا عبد والتفسير الثاني تفسير باللازم لانه يلزم من كونه مستحقا للعبادة استغناؤه عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه ويحتمل أن يكون التفسير الثاني مبنيا على معنى آخر للاله وهو السيد المرتفع عظيم الشان أخذا من قولهم لاه يلوه اذا ارتفع ويقال لاهت الشمس اذا ارتفعت ولا شك ان لازم ذلك الاستغناء عن الغير وافتقار الغير اليه والحاصل أن الاله ان أخذ من اله اذا عبد كان معنى الاله المعبود بحق وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي لا مستحق للمعبودية بحق الا الله وكان المعنى الثاني وهو لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر اليه كل ما عداه الا الله تفسيرا باللازم وان أخذ الاله من لاه اذا ارتفع كان معنى الاله المرتفع عظيم الشان وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي لا سيد مرتفع عظيم الشان الا الله وكان المعنى الثاني

هو التناقض في الكلام باثبات الشئ ثم نفيه والحاصل أن المعاني المقدرة عقلا في هذه الكلمة باعتبار معنى المستثنى منه والمستثنى اربعة ثلاثة منها باطلة والرابع ينقسم قسمين أحد قسميه باطل والآخر هو الذي يصح من الاقسام كلها فالثلاثة الباطلة ان يكونا جزئيين أو كليين أو الاول جزئيا والثاني كليا والرابع عكس الثالث وهو ان يكون الاول كليا والثاني جزئيا فان كان المراد بالكلي الذي هو الاله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة وان كان المراد بالاله المعبود بحق صح فاذا لا يصح من هذه الاقسام كلها الا أن يكون اله كليا بمعنى المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والمعنى على هذا لا مستحق للعبودية له موجود او في الوجود الا الفرد الذي هو خالق العالم جل وعلا وان شئت قلت في معنى الاله هو المستغني عن كل ما سواه والمفتقر اليه كل ما عداه

وهو لامستغنى عن كل ما سواه ومفتقر اليه كل ماعداه تفسيرا باللازم (قوله وهو أظهر من المعنى الاول وأقرب منه) أى باعتبار اندراج العقائد تحته بخلاف المعنى الاول فان أخذ العقائد تحته فيه خفاء وان كان يصح أيضا لان العبادة ترجع للتذلل والخضوع والافتقار اليه اما بلسان الحال أو بلسان المقال وسيأتى التنبيه على أنه يصح أخذ العقائد كلها من الافتقار اليه تعالى (قوله وهو أصل له) أى والمعنى الثانى أصل للاول لانه لايستحق الخ وقد يقال ماذكره فى توجيه الاصالة قد يدعى عكسه أيضا فيقال لايستغنى عن كل ما سواه و يفتقر اليه كل ماعداه الا من استحق أن يعبد أى يذل له كل شئ لان ذلة كل شئ له تستلزم استغناءه والافتقار اليه فان قلت المراد من الكلمة المشرفة الرد على المشركين عبدة الاصنام والاوثان والتنبيه على خطئهم فى عبادتها وذلك لايحصل بهذا المعنى الذى اختاره المصنف للكلمة المشرفة نعم يحصل الرد على التفسير الاول قلت الاستغناء الذى فسر به المصنف لازم لمعنى الاله سواء قلنا انه المعبود بحق أو قلنا انه المرتفع عظيم الشان فيكون من باب الكناية ويجوز فيها ارادة اللازم والملزوم فاذا أريد نفى وجود الاله غير الله مع لازمه وهو الاستغناء والافتقار المذكوران حصل الرد على المشركين فى ادعائهم الهية أصنامهم وصح ما قاله المصنف (قوله أحسن من الاولى) أى من حيث انها أظهر وأقرب منها من اندراج العقائد تحتها فقوله وبها ينجلى الخ عطف علة على معلول (قوله وبها) أى بالعبارة الثانية (قوله افيضان الخ) أى لكثرة المعارف الشبيهة بالانوار الحاصلة فى قلبه منها وقوله ويتسع أى اتساعا معنويا لانه عند حصول المعارف أى العقائد فى قلبه من ذلك المعنى يصير قلبه متسعا فالمراد بصدره قلبه (قوله على ساحل النجاة) شبه النجاة ببحر على طريق المكنية والساحل تخييل (قوله والامن من كل خبط الخ) أى و يكون على ساحل الامن وظاهره أن الناس اختلفوا فى معنى هذه الكلمة المشرفة فمنهم من أصاب فى بيان معناها ومنهم من أخطأ قال السكتانى ولم أعرف هذا الخبط فانظره وقال شيخنا لم يتبين لنا ولا لاشياخنا هذا المعنى الذى وقع فيه الخبط لكن المصنف مطلع وثقة وقال الملوى لعله أراد به القول بأن المنفى مطلق المعبود وما ينشأ عنه من الفساد كما يأتى قريبا فى بيان كلام المقترح (قوله ويدخل الضعيف والقوى) عطف على قوله ينجلى أى وبها يدخل الضعيف الخ المراد بالقوى شديد الفهم والمراد بالضعيف ضعيف الفهم لا بليد الطبع جدا لان البليد لايدخل فى روضة هذه الكلمة المشرفة المصور بالمعنى الذى اختاره لان دلالته على العقائد بالالتزام والبليد جدا لايتفطن لاخذ اللوازم من الملزومات بخلاف ضعيف الفهم الذى هو غير بليد فانه قد يتفطن والحاصل أن المعنى الثانى يشترك فى فهم العقائد منه من كان شديد الفهم ومن كان ضعيفه بخلاف المعنى الاول فان أخذ العقائد منه انما يكون لمن هو قوى الفهم (قوله فى روضة) المراد بالروضة المعنى الثانى الذى اختاره والمراد بدخول القوى والضعيف فى معنى هذه الكلمة المشرفة فهمهما العقائد من معناها المذكور (قوله يرح) أى كل منهما وقوله فى أزهارها المراد بازهارها التجليات والمعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها فشبه المعارف بالازهار بجامع الرغبة فى كل واستعارها لها استعارة مصرحة (قوله فى سلسبيل أنهارها) المراد بأنهارها المعارف والتجليات واضافة سلسبيل للانهار من اضافة المشبه به

وهو أظهر من المعنى الاول وأقرب منه وهو أصل له لانه لايستحق ان يعبد أى يذل له كل شئ الا من كان مستغنيا عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ماعداه فظهر ان العبارة الثانية أحسن من الاولى وبها ينجلى اندراج جميع عقائد الايمان تحت هذه الكلمة الشريفة ويتسع بها صدر المؤمن لفيضان أنوار المعارف ويكون على ساحل النجاة والامن من كل خبط وقع فى معنى هذه الكلمة المشرفة ويدخل الضعيف والقوى فى روضة هذه الكلمة المشرفة يرح فى أزهارها ويتنزه فى سلسبيل انهارها ويجتنى

المشبه والسلسبيل عين فى الجنة فشبه المعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها بتلك العين (قوله من ثمار معارفها) أى من معارفها الشبيهة بالثمار ويحتمل أنه شبه العظيم من المعارف بالثمار واستعار الثمار لها على طريق الاستعارة المصرحة (قوله من تغريد الخ) التغريد بالغين المعجمة أصوات الطيور المطربة وإضافة أطيار للهدايات من اضافة المشبه به للمشبه وكأنه قال ويسمع من صوت هداياتها المطرب الشبيه بالاطيار والحاصل أنه شبه الهداية بالاطيار ولاحظ أن الهداية لها صوت يشبه صوت الاطيار (قوله ما كتب له) يتنازعه العوامل الاربعة قبله وهى يمرح ويتنزه ويجتنى ويسمع والمراد بالكتابة التقدير أى يمرح كل منهما فى أزهارها القدر الذى كتب له ويتنزه كل منهما فى أنهارها الشبيهة بالسلسبيل القدر الذى كتب له وكذا يقال فى الباقى (قوله ولهذا) أى ولاجل كون العبارة الثانية أحسن من الاولى ويصح تعلقه بقوله ويدخل الخ أى ولاجل دخول القوى والضعيف فى ذلك المعنى (قوله قال المقترح) بفتح الراء كنيته أبو العزى ولقبه تقى الدين وقيل فيه المقترح لانه كان يحفظ كتابا فى الجدل يقال له المقترح فلقبه الطلبة بذلك لملازمته له والاسرار العقلية اسم عقيدة له استنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهى سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قوله ولفظ الاستثناء الخ) القصد بهذا الكلام دفع ما يتوهمه القاصر من التناقض فى الاستثناء لان ظاهره نفى كل فرد من افراد الاله واخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفى الذى قبل اداة الاستثناء وهذا باطل اذ يلزم منه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا لنفيه كل اله لانه تعطيل وكونه مؤمنا لتداركه ذلك باثبات الفرد الواحد الذى هو خالق العالم لاثباته باداة الاستثناء وذلك أى كون المتلفظ بالكلمة المشرفة مؤمنا كافرا باطل باجماع لان القصد بها الايمان فقط لا الكفر والايمان والا كان كل متلفظ مرتدا تائبا ويجرى عليه أحكام الارتداد بحيث تبين زوجته ولا ترجع له الا بعقد جديد وبحيث يحكم باحباط عمله ولا يقول بذلك أحد فدل ذلك على أن ذلك الظاهر غير مراد وسنسمع المراد منه (قوله من أنه نفى) أى لجميع الآلهة وقوله واثبات أى لفرد منها بعد أن شمله النفى قبل اداة الاستثناء (قوله اذ يلزم منه) اى من جريانه على ظاهره وقوله هنا أى فى لا اله الا الله (قوله كفر وايمان) أى لان قوله لا اله يفيد الكفر لانه نفى لجميع أفراد الاله ومن جملتها المولى وقوله الا الله يفيد الايمان حيث أثبت الفرد الواحد الخالق للعالم وكون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا مؤمنا وتجرى عليه أحكام المرتد لا يقول بذلك أحد وحينئذ فظاهر الاستثناء غير مراد (قوله وقد قال الفقهاء الخ) أتى بهذا دليلا على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ووجه الاستدلال أن المتلفظ بقوله على عشرة الا ثلاثة مقر ولا يؤاخذ عند الفقهاء الا بسبعة وهذا يدل على أن الاستثناء ليس على ظاهره من نفى الثلاثة بعد الاقرار بها فى جملة العشرة اذ لو كان على ظاهره للزمه العشرة ولا يقبل منه اخراج الثلاثة بعد الاعتراف بها لانه يعد فيها نادما وذلك يبطل حكم الاقرار بها ان قلت الاستثناء فى الكلمة المشرفة من النفى وفى كلام المقر من الاثبات فلا يصح الاستدلال قلت القصد من ذكر ما للفقهاء الدلالة على ان ظاهر الاستثناء غير مراد ثم ذلك لا يختلف فلا فرق بين كون الاستثناء من الاثبات أو من النفى (قوله اذ يلزم) اى من كونه

من ثمار معارفها ويسمع من تغريد أطيار هداياتها ما كتب له ولهذا اخترنا فى اصل العقيدة التفسير بهذه الكلمة المشرفة قال المقترح فى الاسرار العقلية فى معنى هذه الكلمة المشرفة ما نصه ولفظ الاستثناء فى الحقيقة ليس جاريا على ظاهر ما يفهمه كل قاصر من انه نفى واثبات اذ يلزم منه هنا كفر وايمان وقد قال الفقهاء ان المقر بعشرة الا ثلاثة مقر بسبعة لا بعشرة وينفى منها ثلاثة اذ يلزم ان لا يقبل منه ذلك

مقرّا بعشرة ونفى منها ثلاثة انه لا يقبل منه ذلك النفى لانه من باب التعقيب بالرافع وهو لا يفيد لانه يعد نادما كما اذا قال له على عشرة من ثمن خمر فتلزمه العشرة ولا عبرة بقوله من ثمن خمر (قوله نعم للسبعة عبارتان) أراد بالسبعة العدد المعلوم وقوله عبارتان سبعة اى لفظ سبعة والحاصل ان المراد بالسبعة الاولى المعبر عنه وبالسبعة الثانية العبارة (قوله لكن صيغة النفى ابلغ) استدراك على محذوف والتقدير وكذلك هنا لاثبات الوحدانية لله صيغتان لكن صيغة النفى وهى لا اله الا الله ابلغ من صيغة الاثبات وهى الله اله واحد لان قولك الله اله واحد ينفى الكم المتصل فى الذات فقط لان قولك الله اله واحد معناه لا تركب فيه لان الشئ الواحد هو الذى لا ينقسم لكن كلامه فى الكبرى يعكر على ذلك حيث قال المراد من كونه تعالى واحدا نفى قبول الانقسام ونفى النظير له فى الالوهية وقولك لا اله الا الله ينفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات لان نفى الاله على العموم ينفى التعدد متصلا ومنفصلا هذا حاصل كلامه وقد يقال ان مقتضى كون هذه الكلمة المشرفة قصد بها الرد على عبدة الاوثان افادتها النفى الكم المنفصل فقط لان عبدة الاوثان انما قالوا بتعدد الاله لا بتركبه (فى شئ آخر) وهو ان ظاهر كلام الشارح حيث حمل الكمية فى كلام المقترح على الكمية فى الذات لا فيها او فى الصفات وفى الافعال يدل على أن الكلمة المشرفة لا يؤخذ منها الوحدانية الذات فقط اتصالا وانفصالا ولا يؤخذ منها الوحدة فى الصفات ولا فى الافعال وهو كذلك (قوله وماذكره) اى المقترح لدفع التناقض اى المشار له بقوله نعم الخ وحاصله هو مانقله عن القاضى (قوله المراد بالعشرة انما هو السبعة) أى وعلى هذا فليس فى الكلام الا الاثبات فلا تناقض ورد هذا باجماع أهل العربية على أن الاستثناء اخراج بعض من كل والا لم يخرج شيأ هنا الا ان يقال انه للاخراج ولو بحسب الظاهر (قوله بازاء سبعة) أى على طبق السبعة أى مطابقة لها من مطابقة الاسم للمسمى (قوله ومركب وهو عشرة الا ثلاثة) أى فهذا القائل يرى أن لفظ العشرة لا مدلول له وانما هو جزء الكلمة الواحدة وجزء الكلمة لا دلالة له الا اذا انضم الى الجزء الآخر لتحصل الدلالة على الجميع واما على القول الآخر فالعشرة تدل على سبعة ولفظ الاستثناء على الثانى جزء الدال وعلى الاول قرينة الدلالة ولا تناقض ايضا على قول القاضى اذ ليس فيه غير الاثبات كالاول ورد بما تقدم وهو اجماع النحاة على أن الاستثناء اخراج بعض من كل والا لم تخرج هنا شيأ وبأن العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ وعلى قوله يكون مركبا من المستثنى منه والمستثنى وحرف الاستثناء وبأن الواجب حذف التنوين من عشرة وثلاثة لان عشرة الا ثلاثة على هذا القول مركب تركيبا مزجيا (قوله وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب) حاصله أن لفظ عشرة تعلق به امران الحكم المذكور الذى هو الاقرار وتعمير الذمة مثلا وثانيهما نقص ثلاثة منها بقولك الا ثلاثة فقال صاحب هذا القول اخراج الثلاثة سابق على الحكم فيقدر أن المعنى بقوله له عندى عشرة الا ثلاثة عشرة الا ثلاثة له عندى والى أن الحكم بعد الاخراج عند هذا القائل أشار بقوله ثم اسند اليها أى الى السبعة الحكم بعد الاخراج والمراد بالحكم الزام السبعة لنفسه (قوله فلم يلزم تناقض فى الحكم) اى لانه لما كان الحكم بعد الاخراج وأن المعنى عشرة الا ثلاثة له على لم يحصل تناقض لان ثبوت الحكم انما هو للباقى بعد الاخراج واعلم أن دعوى صاحب هذا

نعم للسبعة عبارتان سبعة وعشرة الا ثلاثة لكن صيغة النفى ابلغ فى افادة معنى الوحدانية اذ يلزم منه نفى الكمية المتصلة والمنفصلة اه قلت يعنى بالكمية المتصلة التركيب فى ذات الاله جل وعلا وبالكمية المنفصلة وجود اله ثان منفصل مماثل وما ذكره من المعنى لدفع التناقض فى الاستثناء لا يتعين اذ قد اختلف علماء الاصول فى تقرير المعنى فى نحو عشرة الا ثلاثة فقال الاكثرون المراد بعشرة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة دالة على ارادة السبعة والاستثناء يوضح ان المراد من المتكلم السبعة فنطقه بالعشرة ارادة للجزء باسم الكل وقال القاضى أبو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة وهذا هو القول الذى اختاره المقترح فى كلمة الوحدانية وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افرادها كلها اعنى الثلاثة والسبعة معا ثم اخرجت الثلاثة فبقيت سبعة ثم اسند اليها الحكم بعد الاخراج فلم يلزم تناقض فى الحكم اذ ثبوته انما هو للباقى بعد الاخراج قيل

القول أن الاخراج بالاسابق على الحكم خلاف ظاهر اللفظ المقرر من سبقية الحكم على الاخراج فهو تكلف احتمال مرجوح الا انه مع كونه احتمالا مرجوحا متكلفا فيه يدفع التناقض فى الاستثناء وموافق لاجماع أهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الاولين ولذا قيل ان هذا القول هو الصحيح (قوله وهذا القول هو الصحيح) اى لان فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الاولين (قوله ولا يخفى تقرير هذه الاقوال كلها فى كلمة الوحدانية) أما الاول فتقريره فيها أن تقول المراد بالعام وهو الاله المنفى ماعدا الله بقرينة الا فكما أن العشرة اريد بها السبعة كذلك الاله المنفى يراد به ماعدا الله فلم يسند الحكم أولا لله وانما اسند اليه الاثبات والنفى مسند لما قبل الا والمراد به ماعدا مابعدها فهو عام اريد به الخصوص ليس عمومه مرادا تناولا ولا حكما وهذا المحط من يقول ان الاستثناء منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الارادة وتقدم أن محط من يقول باتصاله هو ان المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وان كان التناول غير مراد واما القول الثانى فتقريره ان تقول ثبوت الوحدانية لله لها عبارتان لا اله الا الله والله واحد وأما القول الثالث فتقريره أن تلاحظ الاله أولا ثم تصفه بكونه غير الله ثم تأتى بالنفى فتقول المعنى كل اله غير الله ليس بموجود والله أعلم (قوله اذ معنى الالوهية استغناء الاله الخ) أى لان معنى الالوهية الغنى عن غيره عموما وافتقار الغير اليه عموما وأورد على المصنف بانه يلزم على تعريف الالوهية بما ذكر الدور لان معرفة الالوهية متوقفة على معرفة الاله لانه أخذ جزأ فى تعريفها والحال أن معرفة الاله متوقفة على معرفة الالوهية لاشتقاقه منها ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه وأجيب بأن هذا التعريف لفظى يقال لمن يعرف الاله ولا يعرف الالوهية أو بأن الاله جامد ولا يتوقف على الالوهية الا لو كان مشتقا أو ان المراد بالاله الذات بقطع النظر عن اتصافها بالالوهية (قوله لا مستغنى عن كل ماسواه) بيناء مستغنى على الفتح وعدم نصبه وتنوينه والا لرسم بالالف بعد الياء لان تنوين المنصوب يرسم ألفا وكان الواجب نصبه وتنوينه لانه مطول واسم لا المطول يجب نصبه وتنوينه عند الجمهور وفاعله منصوب وحذف منه التنوين تخفيفا على رأى من أجازه أو أن الجار والمجرور متعلق بالخبر المحذوف لا بالاسم حتى يكون مطولا والاصل لا مستغنى مستغن عن كل الخ (قوله كل ماعداه) هو بمعنى ماسواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ وانما قدم الاستغناء على الافتقار لان الاول وصفه والثانى وصف فعله لان افتقار الغير اليه تعالى من حيث فعله (قوله الا الله) أى فانه مستغن عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات وأما على القول بأن مابعد الا مسكوت عن حكمه فالله لم يحكم عليه بشئ فيحتمل أنه كذلك ويحتمل انه ليس كذلك بالنظر للغة (قوله فهو يوجب له الخ) اعلم أن المصنف تارة يعبر بيوجب وتارة يعبر بيؤخذ قال السكتانى السر فى ذلك أن المصنف قال ويجمع معانى هذه العقائد كلها أى العقائد الواجبة والجائزة والمستحيلة فحيث كانت العقيدة من قبيل الواجب يعبر بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وحيث كانت من قبيل الجائز يعبر بيؤخذ غير مقيد بالوجوب وهو أولى من قول بعضهم انه اذا كان اللازم بينا عبر بيوجب وان كان غير بين يعبر بيؤخذ لان

وهذا القول هو الصحيح وأدلة ذلك كله مستوفاة فى فن الاصول ولا يخفى تقرير هذه الاقوال كلها فى كلمة الوحدانية وبالله تعالى التوفيق (ص) اذ معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه اليه فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الا الله (ش) تقدم وجه اختيارنا لتفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنى فسرنا معنى الالوهية على سبيل الافراد ثم رتبنا عليه معنى التركيب فى الكلمة المشرفة وذلك ظاهر (ص) اما استغناؤه جل وعلا عن كل ماسواه فهو يوجب له

الظاهر أن اللزوم في الجميع على السواء (قوله فهو يوجب له الوجود) أي فهو يقتضي ويستلزم وجوب الوجود الخ ان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير لا اله في الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير الذي في الخبر انه موجود وحينئذ فلا محوج الى أخذه من الاستغناء وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود لله فقول المصنف يوجب له الوجود أي يستلزم وجوب الوجود كما قلنا لا يقال ان الشئ قد يكون معدوما ويكون غنيا وحينئذ فلا يستلزم الاستغناء الوجود فضلا عن كونه واجبا لانا نقول لو لم يكن تعالى موجودا لكان معدوما اذ لا واسطة بينهما لكن التالي باطل ولو لم يكن وجوده واجبا لكان جائزا فيلزم افتقاره ضرورة (قوله والمخالفة للحوادث) يعني بأن لا يكون جرما الى آخر ما تقدم غير أن التنزه عن الاغراض في الافعال والاحكام جعله من المخالفة للحوادث فيما سبق وهنا أفرده بالذكر فيما بعد (قوله والقيام بالنفس) من المعلوم أن القيام بالنفس هو الاستغناء فيلزم عليه اتحاد الموجب والموجب فكأنه قال الاستغناء أوجب الاستغناء وأجيب بأن القيام بالنفس استغناء خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص والاستغناء الموجب بالكسر الذي هو أحد جزأي الالوهية عام واثبات الاستغناء العام يستلزم اثبات الاستغناء الخاص فاذا ثبت له الاستغناء عن كل ما سواه لزم ثبوت استغنائه عن المحل والمخصص الذي هو القيام بالنفس واعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر والا فاذا دققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص والا كان حادثا ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما اياه وأيضا استغناء الاله عن كل ما سواه يستلزم نفي الغرض ونفي التأثير بقوة أودعت في الشئ والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الامور اه ملوى (قوله والتنزه عن النقائص) جمع نقيصة وهي الآفات من الصمم والعمى والبكم وما في معناها (قوله ويدخل في ذلك) أي في وجوب تنزهه عن النقائص فالاشارة راجعة لوجوب التنزه وهو وان لم يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أولا يوجب له (قوله وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام) أي وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما وحينئذ فجملة ما استلزمه الاستغناء عن كل ما سواه من الصفات أحد عشر الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما (قوله اذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث الخ) أي لكن التالي وهو احتياجه لشئ مما ذكر باطل فبطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالى وثبت نقيضه وهو وجوبها له تعالى وهو المطلوب وقوله لو لم تجب له هذه الصفات أي بأن كانت جائزة في حقه اتصف بها أم لا وانما لم ينف وجوبها على جوازها مع أن نفي وجوبها صادق بجوازها واستحالتها لقوله لكان محتاجا الى المحدث أو المحل الخ لان لزوم الحاجة الى المحدث لا يكون في مستحيل الوجود وانما لزم الاحتياج الى المحل على تقدير جواز قيامه بالنفس لانه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه واذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة الى المحل بتقدير كونه صفة وذلك

الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص ويدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص)

ش لما ذكر ان معنى الالوهية

التي انفرد بها مولانا جل وعز تشتمل على معنيين أحدهما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه والثاني افتقار كل ماسواه اليه جل وعلا أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الايمان تحت المعنى الاول وهو الاستغناء فاذا فرغ من ذلك يذكر ما يندرج منها تحت المعنى الثاني وهو الافتقار وقوله ويدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام يعني يدخل في وجوب تنزهه تعالى

عن النقائص وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي على اثباتها كون اضدادها نقائص ومولانا جل وعز منزه عن النقائص باجماع العقلاء وقوله اذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات الى آخره يبين بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى بهذه الصفات وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفى واحد من تلك الصفات اما الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث واحد جزئي معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص فلا يخفى عليك بعد ان وصلت الى هذا الموضع ان نفي كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث وقد عرفت مما سبق ان كل حادث مفتقر الى محدث سواه ويتعالى عن ذلك من وجب له الغنى المطلق عن كل ماسواه فقولنا في أصل العقيدة لكان محتاجا الى المحدث استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى وقولنا أو المحل استدلال على وجوب الجزء الثاني من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل وقولنا أو من يدفع عنه النقائص استدلال على وجوب التنزه عن النقائص الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام ص (ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض

ينافي ماثبت له من الاستغناء ويقال مثل ذلك في التنزه عن النقائص والحاصل أن الاستغناء عن كل ماسواه لما ثبت له بدلالة الكلمة المشرفة فهذه الصفات لا تخلو اما أن تجب له أو لا تجب له وعدم الوجوب لا يصح لانه ينافي الاستغناء لاستلزامه أي عدم الوجوب الحاجة الى المحدث أو الى المحل أو الى من يدفع عنه النقائص والحاجة لما ذكر مناف لما دلت عليه الكلمة المشرفة من الاستغناء عن كل ماسواه فتعين ان تكون تلك الصفات واجبة له تعالى وهو المطلوب هذا حاصله (قوله التي انفرد الخ) وصف كاشف ان أريد بالالوهية كونه معبودا بحق ومخصص ان أريد بها مطلق كونه معبودا الان الكون معبودا يوجد في الله وفي غيره (قوله أخذ يذكر ما يندرج) يعني بالزوم والارتباط الذي بين اللازم والملزوم لان دلالة كل واحد من المعنيين على ما يندرج تحته من العقائد بالالتزام وانما جعلنا الاندراج باللزوم لان الاندراج الحقيقي وهو دخول الشئ في الشئ انما يكون في دلالة العام على افراده والدلالة هنا التزامية كما عرفت (قوله يعني يدخل في وجوب تنزهه الخ) أي بالعناية لكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف لان المتبادر من قوله ويدخل في ذلك أن الاشارة للتنزه لا لوجوبه لكن الدخول انما هو في وجوبه (قوله لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي الخ) تقدم أن الدليل العقلي لا ينهض في السمع والبصر والكلام ولوازمها المعنوية وانما التفت له الشارح هنا لان اندراجها في الاستغناء انما يأتي عند الالتفات للدليل العقلي لا عند الالتفات للدليل السمعي وان كان أقوى ووجه ضعف الدليل العقلي أن جعل أضداد هذه الصفات نقائص انما يسلم في حق الحادث وليس كل ما كان نقصا في حق الحادث يكون نقصا في حق القديم (قوله كون أضدادها نقائص) قد تقدم أن الدليل العقلي على اثباتها هو أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لكن التالي باطل فبطل المقدم ووجه بطلان التالي وهو الاتصاف باضدادها أن أضدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال اذا علمت هذا فقول الشارح كون أضدادها نقائص الخ دليل للاستثنائية لا أنه نفس الدليل العقلي المستدل به على ثبوت هذه الصفات له تعالى كما هو ظاهر الشرح وأجاب الملوي عن الشارح بأنه ليس مراده بالدليل الدليل المنطقي بل الدليل اللغوي وهو ماله دخل في الدلالة فتأمل (قوله باجماع العقلاء) فيه اشارة الى أن الذي يعتمد عليه في نفي النقائص عنه تعالى هو الدليل السمعي (قوله وذلك) اى وبيان ذلك الاستلزام انه يلزم ثبوت الحاجة (قوله اما الوجود) اى اما وجوب الوجود (قوله الى هذا الموضع) أي موضع اندراج العقائد تحت معنى الكلمة المشرفة وانما قيد بهذا الظرف وهو قوله بعد أن وصلت الى هذا الموضع لان استلزام نفي كل واحدة من الصفات الخمسة المذكورة للحدوث انما يعلم بعد معرفته مما تقدم (قوله الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أي وكذا وجوب كونه سميعا وبصيرا ومتكلما (قوله تنزهه تعالى عن الاغراض الخ) تقدم أن هذا داخل في المخالفة للحوادث لكنه أفرده هنا بالاخذ لاجل ايضاحه وزيادة بيان ان تنزهه عن

الاغراض عقيدة ثانية عشرة وقوله وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شئ الخ عقيدة ثالثة عشرة وسيأتى عقيدة رابعة عشر وهى نفى كون الشئ مؤثرا بقوة أودعها الله فيه لانه يصير مولانا جل وعز مفتقرا الى واسطة فى ايجاد بعض الافعال فهذه أربع عشرة عقيدة مأخوذة من استغنائه تعالى عن كل ماسواه وأضداد هذه العقائد أربعة عشر مثلها فالجملة ثمانية وعشرون عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ماسواه (قوله فى الافعال) جمع فعل وهو ايجاد الله الشئ (قوله والاحكام) جمع حكم كالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة مثلا اذا قصدت اخراج الماء من الارض فحفرتها حتى خرج الماء فالحفر فعل وخروج الماء غرض باعث لك عليه والمولى سبحانه وتعالى ليس له غرض يحمله على فعل من الافعال ولا على حكم من الاحكام فليس ايجابه الصلاة أو تحريمه الزنا الغرض بعثه وحمله على ذلك (قوله والا لزم) أى والا بأن لم يتنزه عن الاغراض بان كان هناك غرض بعثه على فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام لزم أن يفتقر المولى لذلك الفعل أو الحكم المحصل لغرضه لان الغرض وان بعث على الفعل وكان سابقا عليه بحسب الملاحظة الا أنه متأخر عنه فى الوجود لترتبه عليه وجودا فقوله الى مايحصل الخ أى الى فعل أو حكم يحصل غرضه فالتالى وهو لزوم الافتقار باطل فبطل المقدم وهو عدم التنزه عن الاغراض فى الافعال والاحكام واذا بطل عدم التنزه عما ذكر ثبت نقيضه وهو التنزه عما ذكر فقوله كيف وهو جل الخ اشارة للاستثنائية وكأنه قال كيف يصح التالى وهو لزوم افتقار أى لا يصح ذلك لانه جل وعز الغنى عن كل ماسواه فظهر لك مما قلناه أن الفعل والحكم والغرض متغايرة وأن الاولين يحصلان الثالث (قوله وكذا يؤخذ منه الخ) قيل لو قدمه المصنف على قوله ويؤخذ منه تنزهه عن الاغراض كان أبين لانه اذا لم يجب عليه فعل لزم ان لا يكون له غرض فاليس (قوله اذ لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا أو استحال عقلا) يعنى لو وجب عليه فعل شئ منها أو وجب عليه تركه وقوله عقلا أى وأما شرعا فيجب كثواب الطائع فانه واجب من حيث انه وعد به وقوله لكان مفتقرا الى ذلك الشئ اى فعلا أو تركا لانه لو وجب عليه الترك لكان كمالا له فيفتقر اليه والحاصل ان شأن الواجب على الشخص ان يتكمل به سواء كان فعلا أو تركا ففعل الصلاة واجب على الشخص وكذا تركه للزنا فاذا فعل ذلك الواجب صار متكملا بهذا الواجب فيكون مفتقرا اليه فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شئ أو تركه لكان المولى متكملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا اليه لكن التالى باطل فكذلك المقدم فعلمت مما ذكرنا ان قول المصنف وكذا يؤخذ منه انه لا يجب عليه تعالى فعل شئ الخ ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل كما فى القسم الاول اذا علمت ذلك تعلم ما فى كلام الشارح حيث بين الغرض الباعث على وجوب فعل او حكم بالمصلحة العائدة عليه تعالى او على خلقه مع انه اذا كان هناك مصلحة عائدة على خلقه لم تكن المصلحة مغايرة للفعل والحاصل انه فى القسم الثانى ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة التى تعود لخلقه نفس فعله وصدر عبارة الشارح يفيد أن المصلحة والفعل متغايران فى القسم الثانى أيضا فالاولى له حذف قوله أو الى خلقه لانه من قبيل القسم الثانى (قوله اذ لا يجب) بيان للملازمة فى الشرطية (قوله كيف وهو الغنى الخ) اشارة للاستثنائية أى كيف يفتقر لذلك الشئ ليتكمل به أى لا يصح ذلك أى أن التالى باطل لانه جل وعز الغنى

فى الافعال والاحكام والا لزم افتقاره الى مايحصل غرضه كيف وهو جل وعلا الغنى عن كل ماسواه وكذا يؤخذ منه أيضا انه لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا أو استحال عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشئ ليتكمل به اذ لا يجب فى حقه جل وعز الا ما هو كمال له كيف وهو الغنى جل وعلا عن كل ماسواه) ش الغرض المنفى عنه تعالى عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية

من مراعاة مصلحة تعود اليه تعالى أو الى خلقه ولا خفاء ان كلا الوجهين مستحيل على الله عز وجل اما عودها

اليه تعالى فلما يلزم عليه من
احتياجه تعالى الى ان
يتكمل بمخلوقه واما الى
خلقه فكذلك أيضا لما يلزم
عليه من دفع النقص عنه
تعالى بخلق المصلحة لخلقه
تعالى عن ذلك ودفع النقص
كمال فيلزم أيضا فى هذا القسم
الثانى احتياجه جل وعلا
عن ذلك الى مخلوق وهى
المصلحة التى توجد لخلقه
تعالى كالثواب ونحوه
ليتكمل بها ويتعالى عن
ذلك كله من وجب له الغنى
المطلق تبارك وتعالى فقد
استبان ان افعاله جل وعز
واحكامه كلها لا علة لها
باعثة وانما هى بمحض
الاختيار وما راعى تعالى من
مصالح الخلق فبمحض فضله
ولا حق لاحد عليه تعالى
فاشرنا فى أصل العقيدة الى
القسم الاول بقولنا ويؤخذ
منه تنزهه تعالى عن
الاغراض الى قولنا عن كل
ماسواه وأشرنا الى القسم
الثانى بقولنا وكذا يؤخذ
منه أيضا انه لا يجب عليه
تعالى فعل شئ من الممكنات
ولا تركه الى آخره ص
(وأما افتقار كل ماسواه
اليه جل وعز فهو يوجب له
تعالى الحياة وعموم القدرة
والارادة والعلم اذ لو انتفى
شئ من هذه لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث

عن كل ماسواه (قوله من مراعاة مصلحة) بيان للباعث الذى يبعث على ايجاد فعل أو حكم (قوله أما عودها اليه) أى أما وجه الاستحالة فى عودها اليه (قوله فلما يلزم ان يتكمل بمخلوقه) أى لزم نقصه واحتياجه ليتكمل بمخلوقه وهو الفعل المحصل لغرضه وكان الاولى أن يقول بمخلوقه أو حكمه فيتكمل بمخلوقه وهو الفعل اذا كان له غرض فى فعل ويتكمل بحكمه اذا كان له غرض فى حكم (قوله واما الى خلقه) أى وأما عودها الى خلقه (قوله فكذلك) أى فهو مثل عود المصلحة اليه من لزوم احتياجه تعالى الى أن يتكمل بمخلوقه فوجه الشبه بين هذا وذاك هو الاحتياج الى تكمله تعالى بالمخلوق فيهما (قوله لما يلزم الخ) أى وانما احتاج لتكمله بمخلوقه اذا كانت المصلحة عائدة على المخلوق لما يلزم على عود المصلحة لمخلوقه من دفع الخ (قوله بخلق المصلحة) أى كالثواب الخ فقد مثل ذلك فى الشاهد ولله المثل الاعلى برجل له أولاد لا يقدرون على الخدمة فيحرث ويزرع لهم فلو ترك الحرث للحقته المعرة بذلك فالمنفعة عادت على أولاده والمعرة دفعت عنه وعدم المعرة كمال له فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شئ كالثواب لكان تركه معرة فى حقه ونقصا واذا فعله عادت المنفعة على عباده واندفع النقص عنه وعدم النقص كمال له فصار محتاجا لذلك الفعل لاجل كماله وزوال النقص عنه (قوله القسم الثانى) أى وهو عود المصلحة لخلقه (قوله فقد استبان) أى تبين مما ذكرناه (قوله وانما هى) أى مجموع أفعاله وأحكامه لا كل واحد لان الاحكام لا يتعلق بها الاختيار قاله يس وهو مبنى على أن الاحكام قديمة فتأمل (قوله وما راعى الخ) أى فالمولى أوجب الصلاة مثلا على عباده ولم يراع حصول الدرجات لهم فى الجنة وخلق عباده ولم يراع أنهم يعبدونه والحاصل أن الغرض الباعث على الفعل أو الحكم منفى وأما الحكمة المترتبة على الفعل فموجودة ولم يراعها المولى وان كان عالما بها قبل وجود الفعل فقوله وما راعى أى ولم يراع المولى شيأ من المصالح التى تحصل للخلق بمحض فضله لانه لو راعاها لكان فعله لغرض وقد علمت أن الغرض منفى (قوله الى القسم الاول) أى وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه (قوله واشرنا الى القسم الثانى) وهو مراعاة المصلحة العائدة على خلقه (قوله فهو يوجب له الحياة) أى فهو مقتض ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة العامة والارادة العامة والعلم العام وكذا يستلزم معنوياتها وهى كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما فهذه ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار اليه تعالى ويستلزم استحالة أضدادها وهى ثمانية أيضا فالجملة ستة عشر عقيدة وسيأتى ثلاث عقائد وجوب الوحدانية وحدوث العالم باسره وعدم تأثير شئ من الكائنات بذاته وأضدادها ثلاثة مثلها فجملة ما استلزمه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون عقيدة وقد تقدم أن استغناءه عن كل ماسواه يستلزم ثمانية وعشرين عقيدة فجملة ما تضمنه معنى الكلمة المشرفة من العقائد خمسون عقيدة قاله شيخنا الملوى وقدم الحياة هنا على الثلاثة بعدها نظرا لكون الحياة شرطا فى الاتصاف بالثلاثة بعدها والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم فى الوضع لاجل أن يوافق الوضع الطبع وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة على الحياة نظرا لمزيد تعلقها (قوله وعموم القدرة) أشار الى أن لازم عموم الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة اذ لو لم يعم التعلق لم يفتقر اليه جميع ماسواه على العموم (قوله اذ لو انتفى شئ من هذه لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث) أى لان انتفاء هذه يوجب

انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء الاثر وهو الحوادث لبطلان الفعل على سبيل التعليل والحاصل أنه لو انتفت الحياة لانتفت القدرة والارادة والعلم واذا انتفت الاربعة فلا يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ ولو انتفت القدرة فقط كان عاجزا فلا يتأتى فعل شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة لان القدرة تابعة للارادة فى التعقل واذا انتفت القدرة كان عاجزا فلا يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ ولو انتفى العلم لانتفت الارادة لانها تابعة له فى التعقل فتنتفى القدرة فيلزم العجز فلا يفتقر اليه شئ والتالى باطل لانه يجب افتقار كل ماسواه اليه (قوله لما أمكن أن يوجد شئ الى آخره) قد يقال نفى ماسبق صادق بنفيها من أصلها وصادق بثبوت الصفات المتقدمة خاصة التعلق ببعض الاشياء بان توجد قدرة وارادة وعلم غير عام التعلق وماذكره من اللازم انما يترتب على الاول لا على الثانى لانه يمكن وجود بعض الحوادث الذى تعلق به العلم والقدرة والارادة الغير العامة فيفتقر اليه ذلك البعض الذى وجد بهذه الصفات وأجيب بأن ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لانه ترجيح بلا مرجح لان علة التعلق الامكان وهو موجود فى الجميع (قوله فلا يفتقر اليه شئ) مفرع على عدم الامكان ومرتب عليه (قوله المفتقر) بكسر القاف أى ذلك الشئ وقوله فيه أى فى الايجاد وقوله اليه أى الى الله تعالى (قوله وذلك) أى استلزام القدرة يستلزم اتصافه الخ فحاصله أن الافتقار يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة والارادة والعلم والحياة وكان الاحسن أن يقول ان الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق والقدرة العامة التعلق تستلزم ارادة عامة التعلق والارادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق والثلاثة تستلزم الحياة وأما ماصنعه الشارح من جعل المستلزم للحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر (قوله ويستلزم أيضا وجوب اتصافه بالحياة) الاولى حذف هذا لانه يغنى عنه ماقبله (قوله ويجب له أيضا الوحدانية) أى ويستلزم أيضا وجوب الوحدانية له تعالى ان قلت ان وجوب الوحدانية له تعالى يؤخذ من كلمة التوحيد بالمطابقة فلا حاجة لدخولها تحتها بالاستلزام لضعف دلالة الاستلزام بالنسبة للمطابقة وأجيب بأن المحوج لذلك استيفاء جميع العقائد من معنى الكلمة المشرفة بالالتزام وان كان بعضها مدلولا عليه بها مطابقة وبان المأخوذ من الكلمة المشرفة بدلالة المطابقة نفى غيره مع احتمال أن يكون واجبا وان يكون جائزا والمأخوذ من عموم الافتقار اليه كون الوحدانية له واجبة وفرق بين أخذ الوحدانية باطلاق و بين أخذها مقيدة بالوجوب ثم ان ظاهر المصنف دخول الوحدانية باقسامها وهى وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات اتصالا وانفصالا ووحدة الافعال لكن بيانه للاندراج انما يظهر فى وحدانية الذات انفصالا فدليله لا ينتج دعواه لان قوله لو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شئ لا يقتضى الا نفى الكم المنفصل فى الذات ثم فى معناه نفى أن يكون لقدرة العبد تأثير وفى معناه نفى التعدد فى القدرة والارادة والا لزم العجز فيهما وأما نفى التركيب فى ذاته فانما يؤخذ من وجوب المخالفة للحوادث التى استلزمها المعنى الاول أعنى الاستغناء عن كل ماسواه (قوله اذ لو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شئ) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله للزوم عجزهما حينئذ بيان للملازمة فيها وقوله كيف أى

فلا يفتقر اليه شئ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ما سواه) ش هذا شروع منه فى ذكر ما يندرج تحت المعنى الثانى الذى تضمنه معنى الالوهية ولا خفاء ان وجوب الافتقار اليه تعالى يستلزم قدرته تعالى على ايجاد الشئ المفتقر فيه اليه وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والارادة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرفت فيما سبق من وجوب توقف تأثير القدرة على الارادة والعلم ويستلزم أيضا وجوب اتصافه تعالى بالحياة لوجوب توقف وجود تلك الصفات على صفة الحياة ص (ويجب له أيضا الوحدانية اذ لو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليه شئ للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه تعالى) ش قد تقدم لك فى برهان الوحدانية ان وجود اله ثان له يستلزم عجزهما معا اتفقا أو اختلفا والعاجز لا يوجد شيأ فلا يفتقر اليه شئ

كيف لا يفتقر اليه شئ هذه اشارة للاستثنائية اى لكن التالى وهو عدم افتقار شئ اليه باطل لما تقدم من افتقار كل ماسواه اليه فقوله وهو الذى دليل للاستثنائية واذا بطل التالى بطل المقدم وهو وجود ثان فى الالوهية وثبت نقيضه وهو أن الله اله واحد فقد ظهر لك أن كلام المصنف ليس فيه الاقياس واحد استثنائى وأما فى الشرح فقد ذكر قياسين أشار للثانى بقوله ووجود اله ثان يستلزم عجزه وتقريرهما أن تقول لو كان معه تعالى ثان فى الالوهية للزم عجزه لكن التالى باطل لانه لو لزم عجزه لزم عدم الافتقار اليه لكن عدم الافتقار اليه باطل فبطل العجز فبطل وجود اله ثان وأنت خبير بأن ماسلكه المصنف أسهل مما سلكه الشارح (قوله ويؤخذ منه حدوث العالم بأسره) المراد بالعالم ماسوى الله من الموجودات فالمعدومات ليست من العالم والموجودات هى الجواهر والاعراض فالامور الاعتبارية ليست من العالم لانها غير موجودة فى خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها بالبصر وتفسير العالم بماسوى الله من الموجودات بناء على القول بنفى الاحوال وأما على القول بثبوتها فهو ماسوى الله من الامور الثابتة سواء كانت ثابتة فى خارج الاعيان أوفى نفسها فقط فيدخل فيه الاحوال ثم ان حدوث العالم بأسره قال السكتانى ليس من العقائد بل من أدلتها التى تنبنى عليها ولذلك لم يعده منها سابقا وانما ذكره فى دليل الوجود واذا علمت أنه ليس من العقائد فقول المصنف ويؤخذ منه حدوث العالم هذا تبرع منه زيادة على ما ادّعاه من أخذ العقائد على معنى الكلمة المشرفة وقد يقال ان اعتقاد حدوث العالم واجب لان اعتقاد قدمه كفر نعم ليس ذلك من العقائد الواجبة فى حقه تعالى فتأمل (قوله بأسره) اى بجملته خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول والافلاك والعناصر والانواع وحدوث بعضه كالاشخاص المولدة من العناصر والاسر فى الاصل الحبل الذى يربط به الاسير أطلق هنا واريد به شمول الحدوث لكل افراد العالم وذلك لانه يلزم من ذهاب الاسير بالاسر اى الحبل المربوط به ذهابه بأجمعه (قوله اذلو كان شئ منه قديما لكان ذلك الشئ مستغنيا عنه تعالى) هذه شرطية القياس استثنائى وقوله كيف الخ اشارة للاستثنائية اى كيف يصح ان يكون شئ مستغنيا عنه تعالى اى لا يصح ذلك اى ان التالى وهو استغناء شئ من العالم عنه تعالى باطل لانه تعالى يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه واذا بطل التالى وهو استغناء شئ من العالم عنه تعالى بطل المقدم وهو كون شئ من العالم قديما وثبت نقيضه وهو أنه حادث وهو المطلوب وصح المدعى وهو أن الافتقار العام اليه تعالى يستلزم حدوث العالم وقد علمت من هذا التقرير أن المصنف أشار لقياس واحد (قوله وهو جل وعز الذى يجب الخ) انما أعاده هنا دون سائر المواضع لوجود الخلاف هنا فرد بذلك على المخالف (قوله قد عرفت بالبرهان فيما سبق) أى المذكور فيما سبق ومراده بذلك البرهان المذكور فيما سبق برهان البقاء (قوله ان ماثبت قدمه استحال عدمه) أى فالقدم مستلزم للبقاء وذلك لان ماثبت قدمه لو لحقه العدم لكان ممكنا ولو كان ممكنا كان وجوده عن عدم وذلك معنى الحدوث لكن الحدوث فى حق القديم محال فامكانه محال كذلك فلحوق العدم له محال فينتج أن القديم لا يلحقه عدم وهو أيضا لا يسبقه اذ لو سبقه العدم لكان حادثا وما كان قديما (قوله فلو كان شئ من العالم الخ) قد أشار لقياسين وتقريرهما لو كان شئ من العالم قديما لكان واجب الوجود لكن

التالى

ص (ويؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره اذ لو كان شئ منه قديما لكان ذلك الشئ مستغنيا عنه تعالى كيف وهو جل وعز الذى يجب ان يفتقر اليه كل ما سواه) ش قد عرفت بالبرهان فيما سبق ان ماثبت قدمه استحال عدمه فلو كان شئ من العالم قديما لكان ذلك الشئ واجب الوجود لا يقبل العدم أصلا لا سابقا ولا لاحقا واذا كان لا يقبل العدم لم يفتقر الى مخصص كيف وكل ماسواه تعالى مفتقر اليه غاية الافتقار ابتداء ودواما فوجب اذا الحدوث لكل ماسواه جل وعلا

التالى باطل لانه لو كان شئ من العالم واجب الوجود لكان غير مفتقر الى مخصص لكن التالى باطل لان كل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار وتقدم أن المصنف قد ذكر قياسا واحدا وما سلكه المصنف فى المتن أقرب (قوله ويؤخذ منه) أى من افتقار كل ماسواه اليه وقوله أيضا أى كما يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ماسواه (قوله من الكائنات) جمع كائنة وهى ذوات الموجودات والمراد بها مالا يعقل من الاسباب العادية فالنار مثلا لاتؤثر فى الاحراق والا كان الاحراق مستغنيا عنه تعالى وكذلك السكين لاتؤثر فى القطع بذاتها والا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى لان الاثر انما يفتقر لمؤثره وهو غير الله وهكذا (قوله والالزم الخ) أى والا يكن ذلك أى عدم تأثير شئ من الكائنات بأن كان لها تأثير فى شئ كتأثير النار فى الاحراق والسكين فى القطع وقوله لزم أن يستغنى ذلك الاثر أى الذى هو الاحراق والقطع مثلا وقوله والالزم الخ اشارة لقياس استثنائى تقريره لو كان لشئ من الكائنات تأثير فى أثر ما لزم استغناء ذلك الاثر عن مولانا جل وعز لكن التالى وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جل وعلا باطل فبطل المقدم وهو أن يكون لشئ من الكائنات تأثير فى أثر وثبت نقيضه وهو انه لاتأثير لشئ من الكائنات فى أثر وقوله كيف اشارة للاستثنائية أى كيف يستغنى ذلك الاثر عن مولانا أى لا يصح ذلك وقوله وهو الذى الخ دليل للاستثنائية (قوله عموما وعلى كل حال) حالان مما سواه أى حالة كون ماسواه عاما أو ذا عموم وأراد بقوله عموما أى فى الذات وعلى كل حال فى الصفات فكأنه قال وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه من الذوات والصفات أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام والنار وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين أو المراد فى الوجود والعدم أو ابتداء وانتهاء (قوله هذا) أى أخذ عدم تأثير شئ من الكائنات فى أثر ما من افتقار كل ماسواه اليه ان قدرت أن شيأ الخ أما ان لاحظت أن تأثيرها بقوة كان مأخوذا من الطرف الاول وهو الاستغناء عن كل ماسواه (قوله لانه يصير حينئذ مولانا مفتقرا الخ) أى فالاخذ على هذا من استغنائه عن كل ماسواه لا من افتقار كل ماسواه اليه والحاصل أن الفرق ثلاثة فرقة أهل السنة القائلة المؤثر هو الله عند وجود الاسباب لا أن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها وفرقة كفار وهم القائلون بتأثير الاسباب بذاتها وهؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثانى وهو افتقار كل ماسواه اليه وفرقة مؤمنة على المعتمد وهى القائلة ان الاسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها ويؤخذ الرد عليهم من الطرف الاول وهو استغناؤه عن كل ماسواه ومن الفرقة القائلة بالتأثير بقوة من يقول ان العبد يؤثر فى أفعاله الاختيارية بواسطة القدرة التى خلقها المولى فيه فالمعتزلة وهم القدرية عصاة على المعتمد فقول الشارح وبهذا يبطل مذهب القدرية أى المعتزلة الاولى أن يأخذه من الاستغناء لا من الافتقار كما علمت (قوله وبهذا) أى بافتقار كل ماسواه اليه غاية الافتقار يبطل الخ فكان الاولى أخذ بطلان مذهبهم من استغنائه تعالى عن كل ماسواه لانه من باب التأثير بالقوة كما علمت (قوله بتأثير الافلاك) أى بتأثير عقول الافلاك أو أنه أراد بالافلاك الامور الفلكية التى لها تعلق بالافلاك فيشمل العقول والكواكب لانهم يقولون ان الشمس تؤثر بذاتها فى اصفرار البطيخ والقمر يؤثر فى حلاوته والشمس تؤثر فى حلاوة الفاكهة (قوله والعلل) أى وبتأثير العلل

ص (ويؤخذ منه أيضا أن لاتأثير لشئ من الكائنات فى أثر ما والا لزم ان يستغنى ذلك الاثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هذا ان قدرت ان شيأ من الكائنات يؤثر بطبعه وأما ان قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لانه يصير حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة وذلك باطل لما عرفت قبل من وجوب استغنائه جل وعز عن كل ماسواه) ش لاشك انه لو خرج عن قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك الممكن مفتقرا اليه تعالى بل انما يفتقر لمن أوجده كيف وكل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة فى الافعال مباشرة أو تولدا ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الافلاك والعلل ويبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع

والامزجة ونحوها كـكون الطعام يشبع والماء يروى وينبت ويطهر وينظف والنار تحرق والثوب يستر العورة ويقي الحر والبرد ونحو ذلك مما لا ينحصر وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الامور مختلفون فمنهم من يعتقد ان تلك الامور تؤثر في تلك الاشياء التي تقارنها بطبعها وحقيقتها قال ابن دهاق ولا خلاف في كفر من يعتقد هذا ومنهم من يعتقد ان تلك الامور لا تؤثر بطبعها بل بقوة اودعها الله تعالى فيها ولو نزعها منها لم تؤثر قال ابن دهاق وقد تبع النيلي وفي على هذا الاعتقاد كثير من عامة

المؤمنين ولا خلاف في بدعة من اعتقد هذا وقد اختلف في كفره والمؤمن المحقق الايمان من لم يسند لها تأثيرا البتة لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها وانما يعتقد ان مولانا جل وعلا قد اجرى العادة بمحض اختياره ان يخلق تلك الاشياء عندها لا بها ولا فيها فهذا بفضل الله تعالى ينجو من أهوال الآخرة وأكثر ما اغتر به المبتدعة العوائد التي اجراها جل وعلا وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما لا يصلح تقليده ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها وتركوا الانظار الزكية العقلية المستضيئة بانوار الكتاب والسنة ولهذا قيل ان أصول الكفر ستة الايجاب الذاتي والتحسين العقلي والتقليد الردىء والربط العادي والجهل المركب والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية

كتأثير حركة اليد في حركة المفتاح وفي حركة الخاتم وعطف العلل على ما قبله عطف عام لان تأثير الفلكيات من باب التأثير بالعلة كما تقدم (قوله والامزجة) عطف تفسير واعلم ان تأثير الطبيعة يتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع واما التأثير بالعلة عند القائل به لا يتوقف على ذلك (قوله ونحوها) الاولى حذفه لانه لم يبق شئ (قوله وهم في اعتقادهم الخ) اى والطبائعيون مختلفون في اعتقادهم التأثير لتلك الاشياء هذا ظاهره وفيه نظر لان فيه تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان الطبائعيين من يعتقد التأثير بالطبع والحقيقة فقط فلعل الاولى ترجيع الضمير للعقلاء من حيث هم لا بقيد من تقدم (قوله وحقيقتها) عطف مرادف (قوله النيلي وفي) هو كافر لا بهذا الاعتبار فلا يلزم عليه كفر عامة المؤمنين (قوله العوائد الخ) اى بجري العادة ان النار اذا وضعت على الحطب احرقته واذا بعدت عنه لم تحرقه فهذه العادة تدل على ان النار مؤثرة (قوله وظواهر من الكتاب والسنة) عطف على العوائد وقوله لم يحيطوا بعلمها صفة لظواهر وحاصله ان المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة كقوله من عمل صالحا ومن يعمل سوأ فاسند العمل للعبد فيدل على انه الخالق لفعل نفسه ولذلك ترتب الحد عليه فما ترتب القتل على القاتل الا لكونه خالقا لفعل نفسه لانه لو كان المولى خالقا فعله لما ترتب عليه الحد بالقتل او بغيره كذا قال المعتزلة ورد عليهم اهل السنة بأن اسناد الفعل للعبد وترتب الحد عليه من جهة كسبه له والمولى يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل (قوله ولا الاقتداء به) أي ولا يصلح الاقتداء به فهو عطف على تقليده (قوله من عوائد وغيرها) بيان لما لا يصلح تقليده والمراد بغير العوائد بعض الظواهر من الكتاب والسنة كما مر (قوله وتركوا الانظار الزكية) أي كقولك لو كانت النار مثلا تؤثر بقوة لكان المولى مفتقرا في ايجاد الاحراق لتلك القوة لكن التالي باطل فكذا المقدم (قوله ولهذا) اى لاجل كون التمسك بالعادة والظواهر اغترارا (قوله اصول الكفر) أي الاسباب المحصلة له (قوله الايجاب الذاتي) هو اسناد الكائنات اليه تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار (قوله والتحسين العقلي) هو كون افعاله تعالى موقوفة على الاغراض وهي جلب المصالح ودرء المفاسد (قوله والتقليد الردىء) هو متابعة الغير لاجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق (قوله والربط العادي) هو ثبوت التلازم بين امر وامر وجودا وعدما بواسطة التكرار (قوله والجهل المركب) بان يجهل الحق ويجهل جهله به (قوله بأساليب العرب) جمع اسلوب بمعنى طريقة من اسنادهم الفعل لمن قام به لا لخالقه فيقولون مات زيد فقد أسندوا الموت لزيد لقيامه به لا لكونه خالقا له فكذلك اسناد الفعل للعبد في الكتاب او السنة انما هو لقيامه به لا لكونه خالقا له (قوله وما تقرر) عطف على اساليب أي وعدم الارتباط بما تقرر (قوله وأصول) عطف مرادف وهي القواعد المقررة في البيان كقولهم الحقيقة اسناد الشئ لمن قام به ولم يقولوا اسناده لخالقه

والقواطع الشرعية للجهل بادلة العقول وعدم الارتباط باساليب العرب وما تقرر في فني العربية والبيان من ضوابط (قوله واصول فالايجاب الذاتي هو اصل كفر الفلاسفة حيث جعلوا الذات العلية فاعلة بمقتضى الايجاب الذاتي اى هي علة للممكن المستند اليها من غير اختيار فقالوا لاجل ذلك بنفي القدرة والارادة وسائر الصفات تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا

وقالوا لاجل ذلك بقدم العالم وألغوا البرهان القطعي الدال على حدوثه ولا خفاء أنك اذا حققت بما سبق من وجوب الحدوثه للعالم ووجوب القدم والبقاء لمولانا جل وعز عرفت قطعا ان صدور العالم عنه تعالى انما هو بمحض الاختيار لا بالايجاب والتعليل والا كان العالم قديما أو فاعله حادثا لوجوب مقارنة المعلول لعلته وكلا الامرين مستحيل قطعا والتحسين العقلي هو اصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات واصل ضلالة المعتزلة حتى اوجبوا ٢٥٣ على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلح لخلقه وعللوا أفعاله واحكامه بالاغراض وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع الى احكام الله تعالى الشرعية الى غير ذلك من الضلالات والتقليد الردىء هو اصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون ولهذا قال المحققون لا يكفي التقليد في عقائد الايمان قال بعض المشايخ لا فرق بين مقلد ينقاد وبهيمة تقاد والربط العادي هو اصل كفر الطبائعيين ومن تبعهم من جهلة المؤمنين فرأوا ارتباط الشبع بالاكل والري بالماء وستر العورة بالثوب والضوء بالشمس ونحو ذلك مما لا ينحصر ففهموا من جهلهم ان تلك الاشياء هي المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها اما بطبعها او بقوة وضعها الله فيها وأهل السنة رضي الله تعالى عنهم نور الله تعالى بصائرهم ولم يفتتنوا بشيء من الاكوان وكوشفوا

(٣٢ ق) بالحقائق على ماهي عليه في نفس الامر وهذه هي المكاشفة التي يخص الله تعالى بها أولياءه حتى ينجيهم بها من آفات الكفر والبدع في اصول العقائد وأما المكاشفة بغير هذا فهي مما لا يلتفت اليها الموفقون وأما الجهل المركب فهو مما ابتلي به كثير فتجدهم يعتقدون الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك جهل ثم يجهلون أنهم جاهلون وذلك جهل آخر ولذلك سمي جهلا مركبا

(قوله بقدم العالم) أي على تفصيل عندهم وهو ان العقول والافلاك وأنواع غيرها قديمة وأما أشخاص ذلك الغير فحادثة عندهم (قوله لا بالايجاب والتعليل) عطف مرادف (قوله البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان في اليمن يعبدونه (قوله حتى نفوا النبوات) فقالوا ان المولى لم يرسل رسولا لان العقل يغني عنه فما حسنه العقل أي فما أدرك حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح فالرسالة مستحيلة لانها عبث وعلى كلامهم فالقرآن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله (قوله حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلح) أي لادراك العقل حسنهما وأما ضدهما فهو محال على الله لقبحه عقلا والمولى لا يجوز ان يفعل القبيح (قوله بالاغراض) فقالوا انه تعالى لا يفعل فعلا ولا يحكم بحكم الا لغرض باعث له على ذلك لان الفعل الخالي عن الغرض يعده العقل عبثا (قوله وجعلوا العقل الخ) أي انهم قالوا ان العقل اذا خلي ونفسه أدرك الاحكام الشرعية لان ما أدرك حسنه فهو اما واجب ان كان الحسن عظيما واما مندوب ان كان الحسن غير عظيم وما أدرك قبحه فهو اما حرام ان كان قبحه عظيما واما مكروه ان كان قبحه غير عظيم وما لم يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا فهو مباح ويقولون ان الرسل مؤكدة للعقل فهم وان قالوا بالتحسين العقلي كالبراهمة لكن لا ينفون بعثة الرسل كالبراهمة (قوله الى غير ذلك) أي وذهبوا الى غير ذلك من الضلالات (قوله ولهذا قال المحققون لا يكفي التقليد في عقائد الايمان) هذا يقتضي أن وصف التقليد بالرداءة وصف كاشف والمعول عليه أن المقلد في عقائد الايمان عاص فقط ان كان فيه أهلية للنظر وقلد وترك النظر وليس كافرا وان كان ليس فيه أهلية للنظر فليس عاصيا وعلى هذا فالوصف بالرداءة مخصص احترز به عن غير الردىء وهو التقليد في الامر المطابق (قوله لم يفتتنوا بشيء من الاكوان) أي بشيء من المكونات أي الموجودات العادية أي انهم لم يفتتنوا بمقارنة النار للاحراق مثلا بل اسندوا التأثير في الاحراق لله وأما غيرهم فافتتن بالموجودات فأسندوا التأثير في الاحراق للنار وهكذا (قوله وكوشفوا بالحقائق) أي وكشف لهم عن الحقائق وقوله على ما هي عليه الخ بدل اشتمال أي انه كشف لهم عن النار مثلا في نفس الامر فرأوها لا تؤثر شيأ والمؤثر في الاحراق انما هو الله وكذا يقال في غير النار من بقية الاسباب (قوله وهذه هي المكاشفة) أي الادراك لحقائق الامور على ما هي عليه في الواقع (قوله من آفات الكفر) الاضافة للبيان (قوله وأما المكاشفة بغير هذا) كالكشف لبعض الاولياء أن فلانا أو القوم الفلانيين يحصل لهم كذا في شهر كذا وفي يوم كذا (قوله وأما الجهل المركب الخ) ظاهر الشارح أنه مركب حقيقة من جهلين الاول اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه والثاني جهل المعتقد أنه جاهل والتحقيق أن الجهل المركب أمر واحد وجودي وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وانما سمي ذلك مركبا لاستلزامه

كاعتقاد الفلاسفة التأثير للأفلاك واعتقادهم قدمها وهذه جهالة عظيمة ثم هم جاهلون بهذا الجهل منهم ويحسبون أنهم على شئ
ألا انهم هم الكاذبون والتمسك في ٢٥٤ أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة

الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر قوله تعالى على العرش استوى أأمنتم من في السماء لما خلقت بيدي ونحو ذلك قال تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله اللهم اكتبنا في زمرة أوليائك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين ص (فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للأقسام الثلاثة التي تجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز) ش لا خفاء في صدق ما ذكر وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان ص (وأما قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيدخل فيه الايمان بسائر الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك) ش لا شك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في رسالته بحسب ما دلت عليه معجزاته

جهلين بسيطين أحدهما انتفاء علمك بالشئ والثاني انتفاء علمك بأنك مخطئ في اعتقادك وليست حقيقته التي هي اعتقادك الشئ على خلاف ما هو عليه أحد الجهلين الحاصل بهما التركيب كما هو ظاهر الشارح (قوله التأثير للأفلاك) أي للأمور الفلكية كالعقول والكواكب (قوله من غير بصيرة في العقل) أي من غير تبصر ونظر في الدليل العقلي (قوله الحشوية) سموا بذلك لقول الحسن البصري فيهم ردوهم الى حشى الحلقة أي جانبها كما مر (قوله فقالوا بالتشبيه والتجسيم) أصلهما اعتقاد الشبه والجسمية والمراد بهما هنا نفس الجسمية والشبه وذلك لأنهم قالوا ان المولى جسم ثم افترقوا فرقتين فقالت فرقة الله جسم كالأجسام ولا شك في كفر هؤلاء وقالت الفرقة الأخرى انه جسم لا كالأجسام وفي كفر هؤلاء خلاف والراجح عدم كفرهم والاعتقاد المنجي الصحيح اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم أصلا ولا يعلم ذاته سبحانه الا هو واعلم ان التجسيم لازم للتشبيه فعطفه عليه من عطف اللازم على الملزوم (قوله والجهة) أي انهم قالوا ان الله تعالى في جهة ثم اختلفت الجهوية القائلون انه في جهة فقال بعضهم انه في جهة السماء وهؤلاء في كفرهم قولان وقال بعضهم انه في جهة غير جهة العلو وهؤلاء كفار اتفاقا (قوله محكمات) أي لا اشتباه في معناها (قوله وأخر متشابهات) أي في معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها (قوله فيتبعون ما تشابه منه) أي يعتقدون ظواهره ويتمسكون به (قوله ابتغاء الفتنة) أي طلبا لها (قوله وابتغاء تأويله) أي وطلبا لتأويله لأجل نفي تعجيز المؤول (قوله تضمن قول لا اله الا الله) أي استلزام معنى قول لا اله الا الله أو أراد بالتضمن معناه اللغوي وهو افهام الكلمة معنى لا المنطقي (قوله بالاستقراء) تصوير للتتبع أي المصور ذلك التتبع بالاستقراء لكن أنت خبير بأن التتبع أوضح من الاستقراء فكان المناسب أن يقول واستقراء كلامه بالتتبع يشهد له (قوله وليس الخبر) أي ليس الاخبار بقوله فقد بان الخ (قوله كالعيان) بكسر العين أي كالمعاينة الحاصلة بتتبع كلامه سابقا في قوله أما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له كذا وأما افتقار ما سواه اليه فيوجب له كذا (قوله بسائر الأنبياء) أي باقيهم والمراد بالايمان بالأنبياء الايمان بوجودهم والمعتقد أنه لا يعلم عددهم الا الله وحينئذ فكل من ذكر منهم باسمه العلم في القرآن وجب الايمان به تفصيلا وغيرهم يجب الايمان بهم اجمالا (قوله والملائكة) هم أجسام نورانية أي مخلوقة من نور لا يأكلون ولا يشربون دأبهم الطاعات ومسكنهم السموات (قوله والكتب السماوية) أي المنسوبة للسماء لأنها جاءت من جهتها أو المنسوبة للسمو وهو العلو والأول أظهر (قوله واليوم الآخر) مبدؤه من النفخة الثانية وهي نفخة البعث باتفاق واختلف في آخره فقيل لا آخر له فعليه اليوم الآخر من النفخة الثانية الى ما لا نهاية له وقيل الى دخول أهل الجنة الجنة والى دخول أهل النار النار قيل سمي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة وقيل لأنه آخر أيام الدنيا قاله يس (قوله جاء بتصديق جميع ذلك) أي جاء بطلب أو بوجوب التصديق بجميع ذلك كله او المراد بالتصديق الصدق (قوله بحسب ما دلت عليه معجزاته) متعلق بتصديق فالمعجزات دالة على صدقه والمراد بمعجزاته الخوارق التي أجراها الله على يديه سواء كانت مقارنة لدعوى النبوة

أم لا

أم لا (قوله التى لا حصر لها) أى التى لا نقدر على حصرها وعدها وان كانت محصورة فى الواقع ونفس الامر (قوله والاقرار بذلك) أى برسالته أى الاقرار باللسان وهو عطف على التصديق (قوله يستلزم التصديق) أى والاقرار باللسان ايضا فالتصديق يستلزم التصديق والاقرار يستلزم الاقرار (قوله كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله) يعنى ان الله تعالى يبعث الخلق بجميع أجزائهم وعوارضهم ويعيدهم وهل الاعادة عن عدم محض او تفريق اجزاء فيه خلاف والصحيح الاول قال السعد الذى نعنيه ان معنى الاعادة ان يوجد الله ذلك الشئ الذى يعاد بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه انه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا يضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك مبتدأ وفى زمان ولا المناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر اه فانظره مع قول المصنف لا لمثله اه يس وقرر شيخنا العدوى ما حاصله انه اذا أكل الانسان حيوانا آخر فحصل للآكل سمن بالمأكول وصار المأكول جزأ من الآكل فهل أجزاء المأكول تعود فى الآكل او فى المأكول او فيهما فعودها فيهما معا لا يعقل وان أعيدت فى أحدهما دون الآخر لزم ان المعاد ليس جميع الاجزاء وأجاب بان المعاد هو الاجزاء الاصلية التى تبقى على الدوام كالعظم والعروق والعصب وأما السمن فليس من الاجزاء الاصلية لزواله بالمرض وحينئذ فاجزاء المأكول تعاد فى المأكول لا فى الآكل وحينئذ فالمراد بالعينية الاجزاء الاصلية وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الآكل الناشئ من اجزاء المأكول والا لزم ان المأكول لم يعد بعينه اه (قوله وفتنة القبر) هى عبارة عن سؤال الميت فى القبر عن العقائد فقط وتعاد الروح للبدن وقت السؤال قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحل فى نصف الميت الاعلى وغلط من قال السؤال للبدن بلا روح كما غلط من قال السؤال للروح بلا بدن وهى حياة لا تنفى اطلاق اسم الميت على المسؤل لانه أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم والسؤال مختص بهذه الامة كما جزم به ابن عبد البر والترمذى خلافا لابن القيم وهل هو مرة واحدة او ثلاثا جزم السيوطى فى رسالة له بأن المؤمن يسأل سبعا والكافر أربعين صباحا وقال لم أقف على تعيين وقت السؤال فى غير يوم الدفن (قوله وعذابه) أى بدليل قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ولا يمتنع عند العقل أن الله يعيد الحياة للجسم أو فى جزء منه ويعذب والقول بأن المعذب الجسم ولا يشترط اعادة الروح فيه وأن الله يخلق فيه ادراكا فاسد لان الالم والاحساس انما يكون فى الحى (قوله والصراط) هو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف كما يفيد ذلك الاحاديث الصحيحة وأبقاها أهل السنة على ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضى عبد الجبار المعتزلى وأتباعه (قوله والميزان) قال اللقانى لم أقف على ماهية جرم الميزان من أى الجواهر كما لم اقف على انه موجود الآن أو سيوجد (قوله والحوض) أى حوض النبى صلى الله عليه وسلم الذى يعطاه فى الآخرة قال القرطبى يكون وجوده فى الارض المبدلة ولم ينعقد الاجماع على ثبوت الحوض فقد خالف فيه المعتزلة لانه لم يثبت بالقرآن الا احتمالا وأما انا أعطيناك الكوثر ففيه خلاف والمختار ان المراد به الخير الكثير (قوله والشفاعة) أى شفاعته صلى الله عليه وسلم فى فصل القضاء وهى اعظم شفاعاته

التى لا حصر لها والاقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ما جاء به من عند الله صلى الله عليه وسلم ومن جملة ما أتى به ما ذكرناه هنا وكذا غير ذلك مما لا ينحصر كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله وفتنة القبر وعذابه والصراط والميزان والحوض والشفاعة ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل فى الكتاب والسنة وتآليف علماء الشريعة

ص (ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا أمناء لمولانا العالم بالخفيات جل وعز واستحالة فعل المنهيات ٢٥٦ كلها لانهم عليهم الصلاة والسلام ارسلوا ليعلموا الخلق باقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة لامر مولانا جل وعز الذي اختارهم على جميع الخلق وأمنهم على سر وحيه) ش لاشك ان اضافة الرسول الى الله تعالى تقتضي انه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار اخوانه المرسلين لذلك وقد علمت ان علمه تعالى محيط بما لانهاية له وان الجهل وما في معناه مستحيل عليه تعالى فلزم ان تصديقه تعالى لهم مطابق لما علمه تعالى منهم من الصدق والامانة فيستحيل أن يكونوا في نفس الامر على خلاف ما علم الله تعالى منهم وقد أمرنا بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام في أقوالهم وأفعالهم فلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب ص (ويؤخذ منه أيضا جواز الاعراض البشرية عليهم التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام اذ ذاك لا يقدح في رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله تعالى بل ذاك مما يزيد فيها فقد اتضح لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام) ش لاشك ان مجزا الكلمة المشرفة انما أثبت له صلى الله عليه وسلم الرسالة لا الالوهية صار نا وفي معناه اثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة

صلى الله عليه وسلم الخمس وهذه الشفاعة مختصة به لا يشاركه فيها غيره (قوله ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل) قد تقدم استلزام هذه الجملة اعني محمد رسول الله لاربعة أمور الايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وذكرهنا أنه يؤخذ منها ثلاثة وجوب صدق الرسل والامانة والتبليغ واضدادها ثلاثة فالجملة عشرة وسيأتي يقول ويؤخذ منه جواز الاعراض البشرية وهذا واحد وضده وهو استحالة الاوصاف الالهية واحد تضمهما للعشرة السابقة فالمجموع اثنا عشر ضمها للخمسين المأخوذة من لا اله الا الله فالجملة اثنان وستون اه ملوى (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله وقوله صدق الرسل أي لانه قد حكم على سيدنا محمد بأنه رسول الله والرسول لا يكون الا صادقا وبقية الرسل مثله (قوله واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم على ملزوم والحاصل ان اثبات الرسالة لهم واضافتهم الى الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم وذلك يثبت امانتهم وامانتهم تثبت عدم تلبسهم بمحرم او مكروه ومن جملة المحرم كتمانهم واذا استحال الكتمان تعين التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة (قوله والالم يكونوا الخ) أي والا يصدقوا لزم ان لا يكونوا رسلا أمناء وان شئت قلت والا يستحيل الكذب عليهم لم يكونوا رسلا امناء وذلك لان الله عالم بكل شيء وقد صدقهم وهو لا يصدق الا من كان صادقا في دعواه الرسالة ولا يصدق من كان كاذبا لان خبره على وفق علمه فلو صدق الكاذب مع علمه بأنه كاذب لزم الكذب في خبره تعالى وذلك باطل والحاصل انهم لو لم يصدقوا لزم ان لا يكونوا رسلا لان المولى صدقهم وهو لا يصدق الا من كان رسولا لأن خبره على وفق علمه والالزم الكذب في خبره تعالى (قوله واستحالة فعل المنهيات) عبر بذلك ليشمل البرهان الامانة والتبليغ معا لان ضد كل منهما فعل منهي عنه فكان اخص وعطفه على ما قبله وهو قوله واستحالة الكذب عليهم من عطف العام على الخاص لدخول ما قبله فيه والحاصل أن استحالة فعل المنهيات يستلزم وجوب الامانة والتبليغ فعبر باللازم دون الملزوم لانه اخص (قوله وسكوتهم) هو داخل في الفعل ولذا اسقطه في الشرح (قوله فيلزم الخ) مفرع على محذوف اي وقد أمرنا الله بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله على سر وحيه) اي على وحيه السر اي الخفي والمراد بوحيه الاحكام التي جاءت بها الرسل فانها كانت خفية علينا ولم تظهر الا على يد الرسل (قوله وقد علمت الخ) الاولى أن يقول وقد صدقهم الله في دعواهم الرسالة وقد علمت الخ (قوله من الصدق والامانة) الاولى الاقتصار على الصدق لان المولى انما صدقهم في دعوى الرسالة فتصديق الله لهم انما يدل على حفظهم من الكذب واما الامانة فدليلها شرعي فلا يؤخذ من تصديق الله لهم والجواب ان المراد امانة مخصوصة وهي الامانة في الخبر وحينئذ فهي راجعة للصدق لا لمطلق امانة لان دليلها شرعي (قوله وقد امرنا بالاقتداء بهم) استدلال على وجوب الامانة والتبليغ (قوله التي لا تؤدي الخ) احترازا من البرص والجذام والمرض المنفر للناس منهم وما وقع لأيوب لم يكن جذاما (قوله اذ ذاك) اي جواز الاعراض البشرية (قوله مع قلة حروفها) المناسب حروفهما بالتثنية والجواب انه افرد اشارة الى أن الكلمتين امتزجتا حتى

ولاخفاء أن تلك الاعراض البشرية من الامراض ونحوها لاتخل بشيء من مراتب الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام

بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم اجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم

صارتا كالكلمة الواحدة اذ ان احداهما لا تخرج من الكفر دون الاخرى بل لا بد منهما (قوله من الامراض ونحوها) كاذية الخلق (قوله من طاعة الصبر) الاضافة للبيان (قوله الصبر) هو تحمل المشاق (قوله وغيره) كالتشريع وتسلية الخلق كما وقع في سهوه نبينا فانه عرض بشري ترتب عليه التشريع (قوله وفيها) اى الاعراض البشرية كالامراض اعظم دليل على صدقهم وأعظم دليل على أنهم مبعوثون فان قلت ما وجه كون الاعراض أعظم دليل على صدقهم وانهم رسل قلت ان الامراض تستلزم كونهم ليسوا با آلهة اللازم لقولهم نحن رسل الله فقولهم نحن رسل الله مستلزم لكونهم ليسوا با آلهة ونزول الامراض أعظم دليل على كونهم ليسوا با آلهة الذي هو لازم لقولهم نحن رسل الله فصح كلامه وحينئذ فقوله وان تلك الخوارق قريب في المعنى مما قبله (قوله رفق بضعفاء العقول الخ) وفيها أيضا الرفق بالناس من حيث التسلي بالانبياء (قوله والخواص) عطف تفسير (قوله ولهذا) أي ولاجل كون الاعراض فيها رفق بضعفاء المؤمنين لئلا يعتقدوا استدل الخ (قوله في قولهم بالوهية عيسى) أي لكونه حصل على يديه الخوارق من خروجه بدون أب ومن احيائه الموتى (قوله من أكل الطعام الخ) أي لانه لو كان الها لكان لا يأكل الطعام لكن التالي باطل فان قلت لاي شيء كان أكل الطعام ينافي الالوهية مع أنه يحصل به التقوي قلت لو كان الاله يأكل الطعام لكان محتاجا له لكن اللازم باطل ولان من لوازم أكل الطعام خروج الفضلة المعلومة المنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للالوهية ولذا قيل مالابن آدم والفخر وقد خلق من نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة اى منتنة وهو بين الاثنين حامل للعذرة فكيف يدعي الكبرياء والعظمة مع تلك الحالة بقي شيء آخر وهو ان اعتقاد الالوهية انما كان في عيسى فقط وأما أمه مريم فلم يعتقدوا فيها الالوهية فقول الشارح بالوهية عيسى وأمه لا وجه له قلت علة اعتقاد الوهية عيسى موجودة في مريم فهو لازم قولهم بالوهية عيسى وان لم يصرحوا بذلك فقد حصل على يديها الخوارق وهو كثرة الرزق من عند الله ومن ايلادها عيسى بغير زوج كذا قرر شيخنا وانظره مع قوله تعالى واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله فان هذا يقتضي ان أمه قد اعتقدوا الهيتها ايضا فتأمل (قوله كانا يأكلان الطعام) هو عند صاحب الكشاف كناية عن لازمه من خروج الفضلة (قوله شاهده) اى دليله معه ودليله هو ما تقدم تقريره في المصنف (قوله ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه) اى من عقائد الايمان الواجبة في حق الله وفي حق رسله واعلم ان الايمان والاسلام قيل انهما مترادفان معناهما واحد وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة وعليه مشى المصنف وقيل وهو المعتمد أنهما متغايران فالايمان هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والاسلام هو الامتثال الظاهري لذلك فقول المصنف جعلها الشارع ترجمة على ما في القلب اى دليلا على التصديق القائم بالقلب وهو الايمان فالتصديق قلبي والدليل عليه هو الشهادتان ثم ان المصنف علل كون الشارع جعل كلمتي الشهادة دليلا

وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى وان تلك الخوارق التي ظهرت على أيديهم هي بمحض خلق الله تعالى لها تصديقا لهم اذ لو كانت لهم قوة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ما هو أيسر منها من الامراض والجوع وألم الحر والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير ممن لم يتصف بالنبوة وفيها أيضا رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الالهية بما يرون لهم صلوات الله وسلامه على جميعهم من الخوارق والخواص التي خصهم الله تعالى بها ولهذا استدل تعالى على النصارى في قولهم بالوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام بافتقارهما الى الاعراض البشرية من أكل الطعام ونحوه فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم الى قوله ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه جعلنا الله تعالى ممن علم فعمل وعمل فاخلص وأخلص فدام على ذلك الى الممات ونجا من كل

هول وتخلص وقوله فقد اتضح لك الى آخره كلام حق شاهده معه ص (ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه

جعلها الشرع ترجمة على ما فى القلب من الاسلام ولم يقبل من أحد الايمان الا بها) ش لا شك انه عليه الصلاة والسلام قد خص بجوامع الكلم فجمعت كل كلمة من كلماته من الفوائد ما لا ينحصر

على الايمان لكنه ترجى ولم يجزم فقال ولعلها الاجل اختصارها مع اشتمالها الخ أى اترجى ان الشارع جعلها دليلا على الايمان دون غيرها مما يؤدى معناها لاجل اختصارها مع اشتمالها على العقائد وانما ترجى ولم يجزم بذلك لئلا يلزم دعوى علم الغيب لو قطع بذلك لان ما ذكره لا يتعين ان يكون الشارع أراده فقط لجواز ارادة غيره فقط أو ارادته مع غيره فلاحتمال ذلك أتى بلعل التى للترجى فهى بمنزلة وأظن وكأنه قال وأظن أو والظاهر عندى أن الشارع انما جعلها دليلا على الايمان لاختصارها مع اشتمالها على العقائد ويحتمل ان لعل هنا للشك فهى بمنزلة الاحتمال وكأنه قال يحتمل ان الشارع جعلها دليلا على الايمان ولم يجعل غيرها مما يؤدى معناها من الكلمات مثلها لاجل اختصارها الخ ويحتمل أن تكون للتحقيق باعتبار ما أخبر به صلى الله عليه وسلم من أن من ذكر هذه الكلمة الشريفة دخل الجنة ولا محالة وانما أفرد الضمير فى قوله ولعلها وما بعده مع أنه عائد على كلمتى الشهادة لتأويلها بالكلمة فهو من تسمية الشئ باسم جزئه وانما أفرد بالتأويل المذكور للتنبيه على ارتباط احدى الكلمتين بالاخرى فى الدلالة على الايمان وأنه لا يحصل الا بمجموعهما ولا ينتفع فى الايمان باحداهما دون الاخرى (قوله جعلها الشرع) أى صاحب الشرع أو أراد بالشرع الشارع والا فالشرع هو الاحكام والاحكام لا يتأتى منها جعل (قوله على ما فى القلب من الاسلام) جعل الاسلام فى القلب والحال أن الذى فى القلب هو التصديق فيكون الاسلام عبارة عن التصديق القلبى فيكون مرادفا للايمان وهو قول كما علمت وعلى هذا فتعبير المصنف أولا بالاسلام وثانيا بالايمان تفنن (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) اى دعوى الايمان الا بها فاذا ادعى انسان أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس الا اذا أتى بها بناء على أنها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية ويحتمل ان المراد ولا يقبل من أحد الايمان والتصديق عند الله الا بها بناء على ان النطق جزء من الايمان أو شرط فى صحته وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير دعوى قبل الايمان واعلم ان الاسلام تارة يكون منجيا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتثال لما جاء به النبى ظاهرا المقارن للامتثال الباطنى الذى هو الايمان أعنى اذعان النفس وانقيادها وقولها آمنت بذلك ورضيته المعبر عنه بحديث النفس وبالتصديق وتارة يكون الاسلام منجيا عند الناس فقط وهو الامتثال لما جاء به النبى فى الظاهر فقط بأن يتراءى منه أنه مصدق بها كأن يدخل مسجدنا ويجالس المسلمين ويلبس العمامة البيضاء ولا يجحد شيأ مما علم مجئ النبى صلى الله عليه وسلم به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك فى الباطن (قوله الا بها) يحتمل أن المراد لا بغيرها من نحو سبحان الله والحمد لله فلا ينافى انه لا يشترط فى الدخول فى الاسلام لفظ أشهد ولا النفى ولا الاثبات ولا الترتيب فاذا قال الكافر الله واحد ومحمد رسوله أو قال محمد رسول الله والله واحد كفاه ذلك فى الدخول فى الاسلام كما هو المعتمد عند المالكية ويحتمل ان المراد الا بالتلفظ بها على هذه الحالة من الاتيان بأشهد والاتيان بالنفى والاثبات والترتيب كما هو قول بعضهم والخلاف فى الدخول بها فى الاسلام وأما فى حصول الثواب فلا نزاع فى انه لا يشترط فيه ما ذكر لان مجرد الله واحد ذكر يثاب عليه (قوله بجوامع الكلم) الباء داخلة على المقصور عليه اى ان النبى مقصور على جوامع الكلم لا يتعداها لغيرها ويصح جعلها داخلة على المقصور اى ان

جوامع

جوامع الكلم مقصورة عليه لا تتعداه لغيره والمراد بجوامع الكلم الكلم الجوامع اى التى قل لفظها وكثر معناها فقوله كل كلمة الخ تفسير للكلم الجوامع التى قصرت عليه او قصر عليها (قوله فى ترجمة الايمان) اى فى الدلالة عليه (قوله وما يرجون) عطف على الايمان وقوله هذه الكلمة مفعول اختار اى اختار لامته هذه الكلمة وهى لا اله الا الله محمد رسول الله فى الدلالة على الايمان وعلى ما يرجون به فى الجنان وعطف ما يرجون الخ على الايمان عطف مرادف (قوله علما وحسا) اى بالعلم والحس وآراد بالحس تقرير الاشياخ للتلامذة وأراد بالعلم ادراك العلماء بأذهانهم أى ان فوائدها التى يدركها العلماء ويقررونها لتلامذتهم كثيرة (قوله فما تعبوا) مبتدأ وقوله جمع لهم ذلك خبر والرابط الاشارة (قوله جمع لهم ذلك) أى ماذكر من العقائد التى تعبوا فى تعلمها (قوله فى حرز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه بجامع ان كلا يحفظ ما فيه (قوله المنيع) أى الكثير المنع والحفظ لما فيه (قوله ذى قدر لا يحاط به) وصف ثالث لذكر وحاصله ان الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لا قدرة لنا على الاحاطة به وان كان المولى يحيط به علما (قوله لمن عرفها) متعلق بما بعده اى سيف قاطع بالنسبة لمن عرفها (قوله وأعوانه) اى أولاده من الشياطين وهو بالنصب على انه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية فى قوله وادرانه ويحتمل ان الاصل وظهر اعوانه فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه ويحتمل ان اعوانه عطف على ظهر اى ويقطع بها أعوانه وعلى هذا فيقال ما النكتة فى كونه عبر فى جانب ابليس بالظهر دون أعوانه ثم انه ليس المراد بالقطع حقيقته بل المراد شدة اذلال ابليس واعوانه فهو كناية وليس الكلام على حقيقته (قوله نورا ساطعا) اى معارف قوية (قوله يكشف عنه) اى عن القلب (قوله ظلمات الاوهام) اى الاوهام الشبيهة بالظلمات أو الاضافة بيانية والمراد بالاوهام آثار القوة الواهمة (قوله ويغسل منها) اى من ظلمات الاوهام ادرانه اى أوساخه اى ويغسل أوساخ القلب الحاصلة من ظلمات الاوهام (قوله جامعا لسيوف العقائد) اى للعقائد الشبيهة بالسيوف (قوله فهو) اى ذكر هذه الكلمة المشرفة ذكر واحد (قوله هو أذكار كثيرة) اى لاشتمالها على العقائد الكثيرة (قوله يقضى العارف) اى بمعناها المتضمن للعقائد ما لا يقضيه غيره الا فى ازمان المراد بغيره الذاكر لغير هذه الكلمة من الاذكار أو المراد بالغير من لا علم له بمعرفة اندراج العقائد تحتها وقوله يقضى اى يحصل وقوله بذكره متعلق بيقضى اى ان العارف بمعنى كلمة الشهادة يحصل من الثواب بذكرها مرة ما لا يحصله غيره الا فى ازمنة متطاولة (قوله لعظيم رحمة الله) اى لرحمة الله العظيمة (قوله عامة الناس) اى غالبهم وهو ماعدا الخواص (قوله وهو ان الخ) اى ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبغى التنبه لها ان الشارع اكتفى بها فى الوقت المضيق وهو وقت خروج الروح مع كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها فهى نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص استحضار العقائد تفصيلا فى هذا الوقت المضيق ومفاد الشارح أنه لا بد فى حال الحياة من استحضار العقائد تفصيلا مع الاتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أو كافرا وأراد الدخول فى الاسلام وليس كذلك لان الكافر يكتفى منه بالنطق بها ولا يشترط فى دخوله فى الاسلام

الموت فى الآخرة وهو ان المكلف انما ينجو من الخلود فى النار

فاختار لامته فى ترجمة الايمان وما يرجون به فى الجنان حيث شاؤا هذه الكلمة المشرفة السهلة حفظا وذكرا الكثيرة الفوائد علما وحسا فما تعبوا فيه من تعلم عقائد الايمان الكثيرة المفصلة جمع لهم ذلك كله فى حرز هذه الكلمة المنيع وتمكنوا من ذكر عقائد الايمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان ثقيل فى الميزان ذى قدر لا يحاط به عند المولى الكريم العميم الاحسان ثم كل عقيدة من عقائد الايمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر ابليس وأعوانه ويقذف فى القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الاوهام ويغسل منها أدرانه فجعل الشرع ذكر هذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعا لسيوف العقائد كلها محصلة لانوار المعارف بأجمعها فهو ذكر واحد فى اللفظ وفى الحقيقة هو أذكار كثيرة يقضى العارف بذكره مرة واحدة ما لا يقضيه غيره الا فى أزمنة متطاولة ثم تنبه أيها المؤمن لعظيم رحمة الله تعالى وانعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التى لا يعلم عامة الناس عظيم قدرها الا بعد

اذا اتصف فى آخر حياته بعقائد الايمان التى تتعلق بالله تعالى و برسله عليهم الصلاة والسلام والغالب عليه فى ذلك الوقت الهائل الضعف عن استحضار جميع عقائد الايمان مفصلة فعلمه الشرع بمقتضى الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر حتى يذكر بها من غير مشقة تناله فى ذلك ٢٦٠ الوقت الضيق الهائل جميع عقائد الايمان بلسانه أو بقلبه ولو اكتفى منه الشرع فى هذا الوقت الضيق بمجرد ذكرها مجملة اذ طالما ادارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مفصلة ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة فالاول فيمن يستطيع النطق والثانى فيمن لا يستطيعه والله تعالى أعلم وكذا له ان يكتفى ايضا فى جواب الملكين الكريمين فى القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث منعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الايمان لهما مفصلة وقد وردأنهما يجترئان منه بذلك وكيف لا يجترئان منه بهذا الجواب العظيم وقد ذكر لهما المؤمن فى هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الايمان على التمام فما أوسع كرم مولانا جل وعز على المؤمن وأغزر نعمه وألطف حكمه جعلنا الله سبحانه وتعالى ممن عرف قدر نعمه فشكرها وممن شكرها فقبل منه ذلك الشكر ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ص (فعلى العاقل فاذا ان يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر

استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة المشرفة (قوله اذا اتصف فى آخر حياته بعقائد الايمان) اى بالتصديق بعقائد الايمان وملاحظتها (قوله الهائل) اى المخيف (قوله فعلمه الشرع) اى الشارع (قوله حتى يذكر بها) فى نسخة يتذكر بها وقوله جميع مفعول ليذكر وقوله بلسانه اى حالة كون الذكر بها للعقائد بلسانه وقلبه (قوله ما ادارها) اى كررها (قوله ولهذا) أى ولأجل الاكتفاء بها فى هذا الوقت الضيق (قوله من كان آخر كلامه الخ) يعنى ان الشخص اذا قال لا اله الا الله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب وكان ذكرها على هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان وقيل دخل الجنة اما ابتداء او بعد نفوذ الوعيد (قوله فالاول) اى فالحديث الاول محمول على من يستطيع النطق سواء كان عاصيا او طائعا والحديث الثانى محمول على من لا يستطيعه وقيل ان قوله من كان آخر كلامه الخ فى حق الكافر بطريق الاصالة (قوله وكذا أيضا له ان يكتفى) اى وكذا للشخص ان يكتفى وقوله فى جواب الملكين اى فى جواب سؤالهما فاذا قالا له من ربك وما دينك ومن نبيك وأجابهما بلا اله الا الله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه واعترض بأن مفاد هذا ان الملكين يسألانه عن العقائد تفصيلا لانه جعل الاجمال مما يكتفى به وليس كذلك اذ غاية ما يقولان له فى السؤال ما ربك وما دينك ومن نبيك وهذا سؤال عن العقائد اجمالا لا تفصيلا لانهما لا يقولان ما قدرته وما ارادته الخ (قوله والخوف) عطف لازم على ملزوم الاترى ان الانسان اذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف واذا وقف قدام عفريت مثلا حصل له خوف لا هيبة والحاصل انه يلزم من الهيبة الخوف لا العكس والهيبة حالة تحصل فى القلب عند رؤية العظيم والخوف عبارة عن الفزع (قوله وقد وردأنهما) اى الملكين (قوله وقد ذكر لهما) اى للملكين (قوله وأغزر) بالغين المعجمة والراء المهملة من الغزارة وهى الكثرة (قوله قدر نعمه) اى نعم الله (قوله بركتها) اى كلمة الشهادة (قوله بجاه) اى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد اى بمرتبته عنده (قوله فعلى العاقل الخ) قضية التعبير بعلى ان الاكثار من ذكرها واجب مع أنه مندوب والجواب ان على هنا ليست للوجوب بل للتحضيض فالقصد من الكلام التحضيض والحث على كثرة الذكر والمراد بالعاقل المؤمن وسماه عاقلا لانتفاعه بعقله وأما الكافر لما لم ينتفع بعقله كان كالبهائم (قوله حتى تمتزج) اى الى ان تمتزج فاذا امتزجت بلحمه ودمه صارت جبلية له فينتفى الطلب حينئذ لانه انما يطلب ما كان غير جبلى ثم ان الامتزاج من أوصاف الاجسام بان تمتزج جسم بجسم ويختلط به وحينئذ فما معنى الامتزاج هنا واجيب بان المراد بالامتزاج هنا شدة التمكن فاذا أكثر من ذكرها وداوم على ذلك مدة صارت تجرى على لسانه وهو نائم لشدة تمكنها من جوارحه فهو امتزاج سريانى كامتزاج الماء بالعود الاخضر (قوله فانه يرى) أى

وبالله تعالى التوفيق لا رب غيره ولا معبود سواه نسأله سبحانه ان يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها
وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون

ورضى الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وعن التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وسلام على جميع الانبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) قد ان لنا ان نذكر فى شرح هذه الجملة الفصول الاربعة التى كنا وعدنا بذكرها هنا وهى بقية الفصول السبعة المتعلقة بهذه الكلمة المشرفة اما الفصل الاول من الاربعة ففى بيان حكم هذه الكلمة فاعلم ان الناس على ضربين مؤمن وكافر اما المؤمن بالاصالة فيجب عليه ان يذكرها مرة فى العمر ينوى فى تلك المرة بذكرها الوجوب وان ترك ذلك فهو عاص وايمانه صحيح والله اعلم ثم ينبغى له ان يكثر من ذكرها بعد أداء الواجب كما اشرنا الى ذلك بقولنا فى اصل العقيدة فعلى العاقل ان يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه ويعرف معناها لينتفع بذكرها دنيا واخرى واما الكافر فذكرها لهذه الكلمة واجب شرط فى صحة ايمانه القلبى مع القدرة وان عجز عنها بعد حصول ايمانه القلبى لمفاجأة الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب

فاذا امتزجت بلحمه ودمه فانه يرى اى اجمالا فلا ينافى قوله ما لا يدخل تحت حصر وأراد بالاسرار صفاء القلب والتجليات التى ترد عليه وأراد بالعجائب الامور الظاهرة كالخوارق للعادة (قوله وبالله تعالى التوفيق) هو خلق القدرة على الطاعة فهو أخص من الاعانة التى هى خلق القدرة على الفعل سواء كان طاعة أم لا فبينهما عموم وخصوص مطلق فالاعانة أعم وقيل ان التوفيق خلق الطاعة وهذا أقرب لان التوفيق مأخوذ من الوفاق وهو يحصل بالطاعة (قوله لا رب غيره) علة لسؤال التوفيق من الله دون غيره (قوله وأحبتنا) اى من يحبنا الا من نحبه كما نقل عن المصنف والحاصل ان المراد باحبته من يحبه فيصدق بمن يأتى بعده ويحبه وضمير يجعلنا للمتكلم المعظم نفسه لا للمتكلم ومعه غيره لئلا يتكرر مع أحبتنا على ان الاطناب فى الدعاء مطلوب (قوله ناطقين بكلمة الشهادة) اى لاجل ان ندخل الجنة بدون سابقة عذاب لما ورد فى الحديث المتقدم (قوله عالمين بها) اى بمعناها مستحضرين لما انطوت عليه من العقائد (قوله عدد ما ذكره) اى الله وكذا قوله وغفل عن ذكره ويصح ترجيع كل من الضميرين للنبى صلى الله عليه وسلم ثم ان الذاكرين لله أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وحينئذ فالاحتمالان متساويان والحاصل أن الواقع فى كلام المصنف ذكره بضمير الغيبة فى المتن ويقع فى بعض الصلوات بضمير الغيبة فى ذكره الاول وبضمير الخطاب فى ذكره الثانى وفى بعضها بضمير الخطاب فى الاول والغيبة فى الثانى وهى أبلغ لما علمت أن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عن ذكره والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وفى بعض الصلوات بضمير الخطاب فى الموضعين والحاصل أن الصيغ أربع الغيبة فيهما والخطاب فيهما والغيبة فى الاول والخطاب فى الثانى وبالعكس والواقع فى المصنف الصيغة الاولى وهى الغيبة فيهما (قوله ورضى الله الخ) السلف يقولون ان الرضا صفة لله لا يعلمها الا هو فيجب أن نعتقد أنه صفة يقال لها الرضا ولا نخوض فى معناها بل نفوض معناها لله واما الخلف فيؤولونه بالانعام او ارادة الانعام فهو صفة ذات أو صفة فعل فعلى أنه صفة فعل فالدعاء به ظاهر وعلى أنه صفة ذات فالدعاء به باعتبار متعلقه وهو الانعام (قوله باحسان) المراد به الايمان اى التابعين لهم فى الايمان فتدخل العصاة وليس المراد بالاحسان الطاعة والا كان الدعاء قاصرا على الطائعين دون العصاة (قوله الى يوم الدين) اى طائفة بعد طائفة الى يوم الدين اى الى قرب يوم الدين اى الى ما قبل النفخة الاولى لأن المؤمنين يموتون بريح لينة تهب عليهم قبل النفخة الاولى فيموتون بها والذى يموت بالنفخة الاولى الكفار واذا علمت هذا فقوله الى يوم الدين اى الى الزمن الذى يأتى فيه الريح القريب من يوم الدين (قوله والحمد لله رب العالمين) ختم كتابه بها لانه من ذوات البال والامر ذو البال ينبغى ابتداؤه بالحمدلة واختتامه بها (قوله بالاصالة) اى الذى لم يسبق له كفر (قوله الوجوب) اى أداء الواجب (قوله وان ترك ذلك) اى بأن لم يأت بها أصلا او أتى بها ولم ينو أداء الواجب عليه فهو عاص تحت المشيئة ان شاء المولى عفا عنه وان شاء عاقبه (قوله وأما الكافر الخ) حاصل

وكان مؤمنا هذا هو المشهور من مذاهب علماء اهل السنة وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا ولا فرق في ذلك بين المختار والعاجز
وقيل يصح الايمان بدونها مطلقا وان كان التارك لها اختيارا عاصيا كما في حق المؤمن بالاصالة اذا نطق بها ولم ينو الوجوب
ومنشأ هذه الاقوال الثلاثة الخلاف في هذه الكلمة المشرفة هل هي شرط في صحة الايمان او جزء منه اوليست بشرط فيه
ولا جزء منه والاول هو المختار وأما الفصل الثاني من الاربعة ففي بيان فضلها فاعلم انه لو لم يكن في بيان

فضلها الا كونها علما على
الايمان في الشرع تعصم
الدماء والاموال الا بحقها
وكون ايمان الكافر موقوفا
على النطق بها لكان كافيا
للعقلاء كيف وقد ورد في
فضلها احاديث كثيرة فمنها
قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم افضل ما قلته انا
والنبيون من قبلي لا اله الا الله
وحده لا شريك له رواه
مالك في الموطأ زاد الترمذي
في روايته له الملك وله الحمد
وهو على كل شئ قدير وروى
هو والنسائي انه صلى الله
عليه وسلم قال أفضل الذكر
لا اله الا الله وافضل الدعاء
الحمد لله وروى النسائي انه
صلى الله عليه وسلم قال قال
موسى عليه الصلاة والسلام
يارب علمني ما اذكرك به
وادعوك به فقال يا موسى
قل لا اله الا الله قال موسى
عليه الصلاة والسلام يارب
كل عبادك يقولون هذا قال قل
لا اله الا الله قال لا اله الا انت
انما اريد شيأ تخصني به قال
يا موسى لو ان السموات
السبع وعامرهن غيري والارضين السبع في كفة ولا اله الا الله كذا
في كفة مالت بهن لا اله الا الله وقال صلى الله عليه وسلم يؤتى برجل الى الميزان ويؤتى بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها
مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم تخرج بطاقة مقدار الانملة فيها شهادة أن لا اله الا الله محمد رسول الله فتوضع
في الكفة الاخرى

ما ذكره الشارح أن الاقوال فيه ثلاثة فقيل ان النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته وقيل انه شطر أي جزء من حقيقة الايمان فالايمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين وقيل ليس شرطا في صحته ولا جزأ من مفهومه بل هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو المعتمد وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرا على النطق او كان عاجزا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وان كانت لا تجرى عليه الاحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته المسلمون فقول الشارح هذا هو المشهور غير مسلم بل هذا ضعيف (قوله وكان مؤمنا) اى عند الله (قوله وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا) اى سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا وهذا القول منكر وليس مبنيا على القول بأن النطق شطر من الايمان لان من قال بذلك شرط القدرة وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحة ايمانه عند الله التصديق القلبي (قوله هل هي شرط في صحة الايمان أو جزء منه اوليست بشرط فيه ولا جزء منه) هذا لف ونشر مرتب الاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث لكن قد علمت أن من قال انه شرط صحة أو جزء منه يقيد بالقدرة على النطق وأما العاجز عنه فيكتفي منه بالتصديق القلبي اتفاقا (قوله علما) اى علامة (قوله كيف وقد ورد في فضلها) اى استبعد وأتعجب من انكار فضلها والحال أنه قد ورد في فضلها الخ (قوله الحمد لله) انما كان هذا دعاء لانه ثناء والمثني متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأي صيغة من صيغ الحمد وليس المراد به الفاتحة (قوله وأدعوك به الخ) جعل لا اله الا الله دعاء لان فيها ثناء على الله بحصر الالوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الاحسان وهو دعاء لكنه في الحمد أشد ولا يلزم من كون الحمد افضل الدعاء والدعاء ذكرا أن يكون الحمد أفضل الذكر فقولنا أفضل الذكر لا اله الا الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق ونظير قولنا الحمد أفضل الدعاء قولنا جبريل أفضل الملائكة والحاصل أن الذكر أنواع دعاء وغيره والحمد أفضل نوع من أنواعه فلا يلزم أن يكون أفضل منه (قوله وعامرهن غيري) مبتدأ وخبر والجملة حالية اى والحال أن المعمر لهن غيري وهو الملائكة وهذه الحال لازمة ويصح نصب عامرهن عطفا على اسم ان وغير للاستثناء على حذف مضاف اى غيري كرسي وطاعتي (قوله برجل) اى معين فهذا الحديث وارد في حق رجل معين لا في مطلق رجل (قوله سجلا) أي كتابا (قوله مد البصر) بفتح الميم وتشديد الدال اى طويل جدا بمقدار المسافة التي يراها البصر (قوله ثم تخرج) بالتاء الفوقية والمثناة التحتية مبنيا للمفعول وقوله بطاقة بكسر الباء نائب فاعل والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة (قوله فيها شهادة أن لا اله الا الله) اى التي قالها بعد الاسلام

فتزج بخطاياه وذنوبه وروى الترمذى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال التسبيح نصف الايمان والحمد لله تملأ الميزان ولا اله الا الله
ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص اليه وقال صلى الله عليه وسلم ما قال احد لا اله الا الله مخلصا من قلبه الا
فتحت له ابواب السماء حتى يفضى الى العرش ما اجتنبت الكبائر وقال لابى طالب يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله وقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقال صلى الله عليه وسلم اتانى آت من ربى فاخبرنى انه من مات يشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له دخل الجنة فقال له ابو ذر وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق وقال صلى الله عليه وسلم من دخل القبر بلا اله الا الله خلصه الله من النار وقال صلى الله عليه وسلم اسعد الناس بشفاعتى يوم القيامة من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا من قلبه وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة وعن عتبان بن مالك رضى الله عنه قال غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لن يوافى عبد يوم القيامة بقول لا اله الا الله يبتغى بها وجه الله الا حرمه الله على النار وعنه صلى
الله عليه وسلم أنه قال مفتاح الجنة لا اله الا الله وروى انس ان لا اله الا الله ثمن الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم من لقن عند الموت
لا اله الا الله دخل الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم

كذا فى يس وقال شيخنا الملوى "انظر هل هى شاملة لما يدخل بها الكافر فى الاسلام فقد نقل عن بعضهم أن هذه توزن ونقل عن بعضهم أنها لا توزن لانه لا مقابل لها الا الكفر (قوله فتزج بخطاياه) الباء بمعنى على (قوله التسبيح نصف الايمان) اى لان الايمان مرجعه لصفات سلبية وصفات ثبوتية والتسبيح مفيد لاحدهما (قوله حتى تخلص اليه) اى ترتفع اليه ان قلت ان لا اله الا الله عرض فكيف ترتفع قلت لا مانع من أن الله يجعل ذلك العرض بجوهر مرتفع الى محل رحمة المولى وسلطانه وليس المراد أنها ترتفع للرب جل جلاله لانه تعالى ليس فى محل (قوله الا فتحت له) اى لقوله ذلك (قوله حتى يفضى) بالفاء اى يصل ذلك القول (قوله ما اجتنبت الكبائر) اى مدة حصول ذلك مدة اجتناب ذلك القائل الكبائر ومفاده أن لا اله الا الله انما تكفر الصغائر ولا تكفر الكبائر وذكر بعضهم أنها تكفرها بل سيأتى للمصنف التصريح بأن لا اله الا الله تكفر الكبائر وحينئذ فيقال ان كان هذا الذى ذكره الشارح حديثا صحيحا كان رادا على ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر هذا وانظر ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لا يكفرها الا التوبة أو عفو الله الا أن يقال قولهم هذا طريقة لبعضهم لا انه متفق عليه تأمل (قوله أحاج) بضم الهمزة وتشديد الجيم اى أشهد لك بها كما هو فى بعض الروايات (قوله عصموا) اى حفظوا (قوله الا بحقها) اى الا اذا فعلوا ما يستحق الاموال كاتلاف متقوم أو مثلى "أو ما يستحق الدماء كالقتل والقطع لمكافئ عمدا فلا تكون اموالهم معصومة فى الاول بل يؤخذ منهم قيمة ما أتلفوه او مثله ولا تكون دماؤهم معصومة فى الثانى بل يقتص من الجانى (قوله اتانى آت) اى ملك وانظر هل هو جبريل أو غيره (قوله أنه من مات يشهد الخ) اى أن من مات مؤمنا يتلفظ بالشهادتين (قوله قال وان زنى وان سرق) اى فله الجنة فقد حذف جواب الشرط ثم انه يحتمل أن له الجنة بدون سابقة عذاب ويحتمل أن المراد فله الجنة اما ابتداء او بعد نفوذ الوعيد فيه (قوله من دخل القبر بلا اله الا الله) اى من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لا اله الا الله خلصه الله من النار وظاهره أنه لا يعذب اصلا وقيل المراد من مات مصرا عليها وان لم تكن آخر قوله وقيل المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل فى قبره (قوله أسعد الناس) اى اولى الناس بشفاعتى (قوله وعن عتبان) بكسر العين وسكون التاء المثناة فوق (قوله غدا على "رسول الله صلى الله عليه وسلم) اى مر على "بالغداة (قوله فقال لن يوافى) بالبناء للفاعل اى لن يجىء عبد يوم القيامة ملتبسا بقول لا اله الا الله فالباء فى قوله بقول للملابسة (قوله الا حرمه الله على النار) هذا ظاهر فى أن لا اله الا الله تكفر الكبائر ولا مانع من أن الله يعفو عنه ببركتها ويرضى عنه خصماءه (قوله من لقن عند الموت لا اله الا الله) اى فنطق بها ففى العبارة حذف ولا بد منه لأن دخول الجنة مترتب على النطق بها بعد التلقين لا على مجرد التلقين كما هو ظاهر الحديث وحاصله أنه اذا حضرت الوفاة انسانا فلقنه شخص لا اله الا الله فنطق بها ذلك المحتضر فانه يدخل الجنة وصفة التلقين ان يقول الجالس عنده وهو فى النزع لا اله الا الله ولا يقول له قل لا اله الا الله فالتلقين يكون عند الاحتضار

لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب هدما قالوا يا رسول الله فان قالها في حياته قال هي اهدم واهدم وفي مسند البزار عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله نفعته يوما من دهره اصابه قبل ذلك ما اصابه وفي الاحياء قال عليه الصلاة والسلام لو يأتي قائل لا اله الا الله صادقا بقراب الارض ذنوبا غفر له ذلك وفيه ايضا وقال صلى الله عليه وسلم ليس على اهل لا اله الا الله وحشة في قبورهم

ولا في نشورهم كأني أنظر اليهم عند الصيحة ينفضون رؤسهم من التراب ويقولون الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور وفيه وقال أيضا لأبي هريرة رضي الله تعالى عنه يا أبا هريرة ان كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة الا شهادة أن لا اله الا الله فانها لا توضع في ميزان لانها لو وضعت في ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والارضون السبع وما فيهن كانت لا اله الا الله ارجح من ذلك وفيه وقال من قال لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة وقال لتدخلن الجنة كلكم الا من تأبى وشرد عن الله شرود البعير عن اهله قيل يا رسول الله من الذى تأبى قال من لم يقل لا اله الا الله فأكثروا من قول لا اله الا الله قبل ان يحال بينكم وبينها فانها كلمة التوحيد وهي كلمة الاخلاص وهي كلمة التقوى وهي الكلمة الطيبة وهي دعوة الحق وهي العروة الوثقى

لا بعد الموت اذ ليس مشروعا عند المالكية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية (قوله لقنوا موتاكم) اى مرضاكم الآيلين للموت أو لقنوا من مات منكم بعد دفنه على ما تقدم من الخلاف بين المالكية والشافعية (قوله فانها تهدم) بالدال المهملة اى تنقض وبالذال المعجمة اى تقطع (قوله وفي مسند البزار) في بعض النسخ وفي مسند ابن سنجر بكسر السين وسكون النون وفتح الجيم بدل البزار وهذه النسخة هي الصحيحة لان البزار لا مسند له كذا في يس عن المجهور (قوله يوما) في نسخة يوما ما وهو ظرف لقال وقوله نفعته جواب من والمعنى من قال في اى يوم أى في اى زمان من دهره لا اله الا الله نفعته سواء كان أصاب قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا كذا قال بعضهم ولكن يبعد كون الظرف معمولا لقال أنه لا داعى لتأخيره عن جملة نفعته وقال بعضهم ان الظرف معمول لنفعته والمعنى من قال لا اله الا الله نفعته في يوم من دهره والمراد يوم النفع وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة اما ابتداء أو بعد الخروج من النار والاظهر ان الفعلين تنازعا الظرف اى من قال في اى زمان من دهره لا اله الا الله نفعته في يوم من دهره وهو وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة (قوله أصابه قبل ذلك) اى من الذنوب ما اصابه منها اى سواء كان ما اصابه قبل ذلك من الذنوب كثيرا او قليلا (قوله بقراب الارض) بضم القاف وكسرها لغتان والضم أشهر ومعناه ما يقارب ملأها وقوله صادقا اى مذعنا بمعناها (قوله وحشة في قبورهم) الوحشة المنفية الوحشة المشابهة لوحشة الكفار وهي شدة الخوف والمشقة وهذا لا ينافي أن المؤمن العاصى يعذب في قبره كما مر (قوله كأني أنظر اليهم) هذا من جملة الحديث المتقدم فهو من جملة كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكأن للتحقيق اى لأني أنظر اليهم تحقيقا وهذا دليل لكونهم لا وحشة عليهم اى اذا كان عاقبة أمرهم ذلك فلا وحشة عليهم والمراد بالصيحة النفخة الثانية (قوله فانها لا توضع في ميزان) فيه أنه قد تقدم في حديث البطاقة أنها توضع فيها وأجاب بعضهم بأن ما تقدم في رجل معين وما هنا في غيره أو أن ما هنا محمول على الواجبة كالتي يدخل بها في الايمان وما مر في المندوبة أو يجاب ايضا بأن ما تقدم من وضعها في الكفة كناية عن كثرة الثواب جدا وأنها لا توضع في ميزان تكون فيه مرجوحة او مساوية فلا ينافي ما مر من أنها توضع في كفة الميزان فترجح واذا جسمت الاعمال في الآخرة هل تبقى على تجسيمها او لا نقل عن بعضهم أنها تبقى في افنية منازلهم ليسروا بها اذا رأوها اه ملوى (قوله صادقا) اى حالة كونه مصدقا بمعناها ومعتقدا به (قوله قبل أن يحال بينكم وبينها) اى بالموت (قوله وهي دعوة الحق) اى دعوة المولى الحق لان المولى دعا اليها عباده وطلبها منهم (قوله وهي العروة الوثقى) اى التى يستوثق

وهي ثمن الجنة وفيه وقال تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقيل الاحسان في الدنيا قول لا اله الا الله وفي
الآخرة الجنة لمن قالها وكذا قوله عز وجل للذين أحسنوا الحسنى وزيادة وفيه ويروى ان العبد اذا قال لا اله الا الله
اتت على صحيفته فلا تمر على خطيئة الا محتها حتى تجد حسنة مثلها فتجلس الى جنبها وفي كتاب عبد الغفور عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدي العرش فاذا قال العبد
لا اله الا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تبارك وتعالى له اسكن فيقول كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها فيقول قد غفرت له فيسكن
عند ذلك وفيه عن ابي ذر قال قلت يارسول الله اوصني فقال ٢٧٣ اوصيك بتقوى الله فاذا عملت
سيئة فأتبعها بحسنة تمحها قلت
يارسول الله أمن الحسنات
لا اله الا الله قال هي من
افضل الحسنات وفيه عن
كعب اوحى الله الى موسى
في التوراة لولا من يقول
لا اله الا الله لسلطت جهنم
على أهل الدنيا وفيه وقال
رسول الله صلى الله عليه
وسلم من قال لا اله الا الله
ثلاث مرات في يومه كانت
له كفارة لكل ذنب اصابه
في ذلك اليوم وفيه وذكر عن
ابن أبي الفضل الجوهري قال
اذا دخل أهل الجنة الجنة
سمعوا اشجارها واطيارها
وانهارها وجميع ما فيها
يقولون لا اله الا الله فيقول
بعضهم لبعض كلمة كنا
نغفل عنها في الدنيا وفيه
وحدث ايضا قال يهتز العرش
لثلاث لقول المؤمن لا اله
الا الله ولكلمة الكفر اذا
قالها وللغريب اذا مات في
٣٥ ق ارض غربة وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه
ومدها بالتعظيم غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قيل فان لم يكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه
وذكر عياض في المدارك عن يونس بن عبد الاعلى انه اصابه شيء فرأى في المنام قائلا يقول له اسم الله الاكبر لا اله الا الله فقالها
ومسح على ما وجده من الاذى فاصبح معافى وذكر ابن الفاكهاني ان ملازمة ذكرها عند دخول المنزل ينفي الفقر وفضل هذه
الكلمة كثير لا يمكن استقصاؤه ولهذا اختار الائمة ملازمة هذا الذكر في كل حال حتى ان منهم من لا يفتر عنه ليلا ولا نهارا
ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة

بها في الخلاص من النار لان الشخص اذا تمسك بها خلص من النار والعروة في الاصل الخشبة
التي توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبه بها الكلمة المشرفة بجامع الاستعانة على
المقصود في كل (قوله وهي ثمن الجنة) اي فالشخص قد اشترى الجنة بها فالجنة كالمثمن
ولا اله الا الله كالثمن (قوله للذين أحسنوا) اي في الدنيا بقولهم لا اله الا الله وقوله الحسنى اي
وهي الجنة وقوله وزيادة اي ولهم الزيادة على الحسنى وهي رؤية المولى جل جلاله (قوله أتت
على صحيفته) هذا يقتضي اتحادها وهو أحد أقوال وقيل ان السيئات تكتب في صحيفة على
حدتها والحسنات تكتب في صحيفة على حدتها (قوله وفي كتاب عبد الغفور) اما مستأنف
أو عطف على قوله وفي الاحياء وليس معطوفا على المنقول عن الاحياء لأن عبد الغفور متأخر
عن صاحب الاحياء قاله يس (قوله اهتز ذلك العمود) اي فرحا وطربا (قوله لسلطت جهنم
الخ) اي فلا اله الا الله سور لاهل الدنيا حافظة لهم من جهنم (قوله أصابه في ذلك اليوم) اي
ومثل اليوم الليلة فاذا قال لا اله الا الله ثلاث مرات في ليلة كانت له كفارة لكل ذنب اصابه في
تلك الليلة (قوله نغفل) بضم الفاء (قوله وحدث ايضا) يعني ابن ابي الفضل الجوهري (قوله
يهتز العرش لثلاث الخ) أما اهتزازه لقول المؤمن لا اله الا الله فلفرحه وسروره بذلك وأما
اهتزازه لموت الغريب فلحزنه عليه واهتزازه لكلمة الكافر اذا قالها فلفرحه وسروره لان
المراد بكلمة الكافر الكلمة المشرفة وأضيفت للكافر لانه يدخل بها الاسلام كذا قيل وقيل
المراد بكلمة الكافر كلمة كفره اي الكلمة المكفرة له كقوله العزير ابن الله او المسيح اله أو ابن
الله او محمد ليس برسول وعلى هذا فاهتزاز العرش لكلمة الكافر للغضب (قوله ومدها
بالتعظيم) اي ومدها مدا متلبسا بقصد تعظيم المولى والمراد أنه أتى بالمد في مواضع المد بأن مد
الالف من لا ومد الله (قوله أربعة آلاف ذنب من الكبائر) قدمنا ما اجتنبت الكبائر وانظر
هل يجاب بأن ذلك شرط في فتح أبواب السماء حتى تفضي الى العرش وما هنا ليس فيه تعرض للفتح
المذكور اه ملوي (قوله اسم الله الاكبر) اي الاعظم من غيره من الاسماء لانه دال على
اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقصان (قوله ولهذا) اي ولاجل هذه
الاحاديث الواردة فيها خصوصا نفي الفقر (قوله ملازمة هذا الذكر) اي لا اله الا الله (قوله

وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثنى عشر ألف مرة وروى أنّ من قالها سبعين ألف مرة كانت له فداء من النار وقد
ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن اسعد اليافعي اليمني الشافعي في كتابه الارشاد والتطريز في فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز
عن الشيخ ابى زيد القرطبي انه قال سمعت في بعض الآثار ان من قال لا اله الا الله سبعين الف مرة كانت فداء من النار فعملت على
ذلك رجاء بركة الوعد أعمالا ادخرتها لنفسي وعملت منها لاهلي وكان اذذاك يبيت معنا شاب كان يقال انه يكاشف
في بعض الاوقات بالجنة
والنار وكان في نفسي منه شئ
فاتفق أن استدعانا بعض
الاخوان الى منزله فبينما نحن
نتناول الطعام والشاب معنا
اذصاح صيحة منكرة واجتمع
في نفسه وهو يقول ياعم هذه
أمي في النار وهو يصيح
بصياح عظيم لا يشك من
سمعه أنه عن امر فلما رأيت
مابه قلت في نفسي اليوم
أجرب صدقه فألهمني الله
تعالى السبعين الفا ولم
يطلع على ذلك احد الا الله
تعالى فقلت في نفسي الاثر
حق والذين رووه لنا
صادقون اللهم ان السبعين
ألفا فداء هذه المرأة أم هذا
الشاب من النار فما استتممت
الخاطر في نفسي الا أن قال
ياعم هاهي أخرجت الحمد لله
فحصلت لي فائدتان ايماني
بصدق الاثر وسلامتي من
الشاب وعلمي بصدقه انتهى
والى التحريض على التكثير
من ذكر هذه الكلمة
المشرفة لفوز الذاكر
بعظيم فضلها أشرت بقولي
في أصل العقيدة فعلى العاقل ان يكثر من ذكرها ولما كان تحقق هذا الخير العظيم لذاكر هذه الكلمة موقوفا يعني
على فهم معناها أولا ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الاجمال ثانيا قيدت في أصل العقيدة ذكرها بقولي مستحضرا لمعناها
بعد أن شرحت لك معناها في أصل العقيدة شرحا لم أر من سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها على حسب ما ألهم اليه المولى
الكريم جل جلاله فاسرح يامن منّ الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة ان شاء الله تعالى

وأهل التسبب) اى المشتغلون بالتجارة (قوله والمشتغلون بالخدمة) اى كالعملة وقوله
والصنائع اى كالخياطين والحياكين وقوله وأهل التسبب مبتدأ وقوله اثنى عشر اى يذكرونه
اثنى عشر والجملة خبر (قوله كانت له فداء من النار) اى وقد جرى عمل الناس الآن على ذلك
فينبغي للشخص أن يذكر ذلك العدد ويجعله فداء لنفسه او لوالديه أو لاصحابه فقوله وروى أن
من قالها اى لنفسه او لغيره (قوله عن الشيخ ابى زيد القرطبي) أى المالكي (قوله أنه قال) اى
القرطبي فالوقعة الآتية للقرطبي لا للسنوسي كما قد يتوهم (قوله وعملت منها) اى من ذكرها
لاهلي اى أنه جعل لكل واحد سبعين ألفا (قوله يكاشف) بالبناء للمفعول أى يزال له الحجاب
ويطلعه الله على الامور المغيبة كالعرش واللوح والجنة ولذا قال بعض أهل الله أطلعني الله
على ما في الجنة فأعرف ما فيها قصرا قصرا وأطلعني الله على ما في النار فأعرف ما فيها حانوتا حانوتا
اى دكانا (قوله وكان في قلبي الخ) اى كنت لا أصدقه في دعواه المكاشفة وهذا من كلام
القرطبي (قوله منكرة) اى مزعجة (قوله واجتمع في نفسه) اى انضم في نفسه وانكمش
(قوله هذه أمي في النار) اى هذه روح أمي في النار لان الجسم لا يدخل النار الا يوم القيامة
فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم فيبقى الجسم في القبر وهي تارة تذهب للجنة أو للنار أو لغير
ذلك (قوله السبعين ألفا) اى التي ادخرها لنفسه لانه لم يحصل له ثمرتها فيجوز له أن يغير نيته
ويجعلها لغيره (قوله ايماني بصدق الاثر) هذا يقتضي أنه لم يكن مصدقا بذلك الخبر من قبل
فينافي قوله سابقا الاثر حق والذين رووه لنا صادقون فان هذا يفيد أنه كان مصدقا به من قبل
والجواب أنّ المراد بالايمان الاطمئنان فكأنه قال فحصلت لي فائدتان الاطمئنان بصدق
الاثر فهو كان مصدقا به من قبل ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث على حد ولكن ليطمئن
قلبي (قوله وسلامتي من الشاب) اى من الاعتراض عليه (قوله وعلمي بصدقه) هو مع ما قبله
فائدة ثانية والفائدة الاولى الايمان بصدق الحديث واعلم أنّ الافتداء من النار بالسبعين ألفا
يحصل ولو أخذ الذاكر أجرة على ذكره (قوله على فهم معناها أولا) اى قبل الذكر فاذا ذكر ولم
يعرف معناها فلا ثواب له أصلا والمراد فهم معناها تفصيلا بأن يعلم ما يدخل من الصفات تحت
كل جزء من معناها (قوله ثم استحضاره) اى معناها عند ذكرها وهذا شرط كمال لا أن الاثابة
متوقفة عليه كالذى قبله (قوله ولو بطريق الاجمال) بأن لاحظ عند الذكر لا معبود بحق
الا الله أو لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله الذى هو المعنى الالتزامى
ولم يلاحظ اندراج العقائد في ذلك (قوله من سمح) بفتح الميم اى من جاد به واشار به الى ان
شرحها على هذا الوجه مبتكر للمصنف وجاد به على خلق الله (قوله بحفظ هذه العقيدة)

في رياض الجنة حيث شئت وكيف شئت فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه فقر بذلك عينا واشكر الله تعالى
على جميع افضاله عليك بما تعسر عليه في الآخرة كثير ممن لم يوفق لما وفقت نسأله سبحانه أن يجعلنا واياك في الدنيا والآخرة من
خيار أهل لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم * الفصل الثالث من الفصول الاربعة في بيان كيفية ذاكر

هذه الكلمة المشرفة على الوجه الاكمل فاعلم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب لكن الاكمل الذي ترد به على القلب المواهب الالهية والفتوحات الربانية وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية التي يقصر عنها الوصف أن يعظم الذاكر ما عظم الله تعالى وأن يحسن ادبه مع ما شرف مولانا جل وعز وقد علمت أن هذه الكلمة من افضل الاذكار وأشرفها عند الله تعالى فينبغي للمؤمن أن يعتني بشأنها فيتوضأ لها ويلبس ثيابا طاهرة ويقصد موضعا طاهرا كما يقصده للصلاة فيه وليتحر الانفراد والخلوة عن الخلق ما استطاع ويقصد الازمنة المشرفة كما بعد الفجر الى طلوع الشمس وبعد العصر الى غروبها أو ما تمكن منه من بعض ذلك وبين العشاءين والسحر ثم يستقبل القبلة ويفتتح ورده أولا بالاستغفار ولو مائة مرة ليغسل باطنه من أدران المعاصي ليتهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده ثم ليتبع اثر ذلك صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولو خمسمائة مرة ليستنير بها باطنه ويتهيأ لحمل ما يرد عليه بعد ذلك من سر التهليل وليقصد بذلك كله امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وطلب رضاه والذي يعينه على احضار قلبه وقصد القربة في هذه الاذكار

يعني المتن (قوله في رياض الجنة) اى في بساتين الجنة في اى مكان شئت وعلى اى حالة شئت ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشبيهة بالرياض أو أن فيه حذفا اى بسبب رياض وهو العقائد وعلى هذين الاحتمالين فالمراد بالمشروح في العقائد ذكر اللفظ المحتوي عليها وحينئذ فالمعنى اذكر لا اله الا الله التي هي سبب لبساتين الجنة او شبيهة بها في اى وقت وفي أى مكان شئت (قوله على كل حال) متعلق بقوله يحصل له الثواب وقوله بقصد متعلق بذاكر والمعنى أن ذاكر هذه الكلمة بقصد القربة يحصل له الثواب على كل حال اى سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها واحترز بقوله بقصد القربة عما اذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فانه لا ثواب له فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له وتارة يذكر بقصد القربة وهذا اما أن يذكر على الوجه الاكمل أو على الوجه الذي ليس بأكمل وعلى كل منهما يحصل له الثواب (قوله لكن الاكمل الخ) لكن حرف استدراك والاكمل مبتدأ وقوله أن يعظم الذاكر خبره (قوله المواهب الالهية) فاعل ترد أى لكن الاكمل الذي ترد المواهب اللدنية على القلب بسببه (قوله والفتوحات الربانية) اى وترد الفتوحات الربانية على القلب بسببه وهذا أيضا مرادف لما قبله (قوله وأمطار الرحمة الغيبية) اى وترد أمطار الرحمة الغيبية على القلب بسببه وهذا مرادف لما قبله فالمواهب اللدنية والفتوحات الربانية والامطار الغيبية كلها بمعنى واحد وهو الانوار والمعارف التي تحصل في قلب الذاكر (قوله أن يعظم الذاكر ما عظم الله) اى وهو لا اله الا الله وتعظيمها واحسان الادب معها بالوضوء ولبس ثوب طاهر والجلوس في مكان طاهر كما بينه الشارح (قوله وأن يحسن أدبه مع ما شرف مولانا) مرادف لما قبله لان المراد بما شرفه الله هو لا اله الا الله (قوله فيتوضأ لها) اى لاجل الذكر بها (قوله من بعض ذلك) اى من بعض ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وبعض ما بعد العصر للغروب (قوله والسحر) اى آخر الليل (قوله ثم يستقبل القبلة) اى لان استقبالها سبب لتيسير العبادة (قوله ولو مائة مرة) اى فأقل من المائة لا يحصل به المطلوب وهذا مع اتساع الوقت فان كان ضيقا أتى بما يمكن من الاستغفار ولو سبع مرات (قوله من أدران المعاصي) اى من المعاصي الشبيهة بالادران اى الاوساخ أو أن اضافة أدران للمعاصي من الاضافة البيانية (قوله من أنوار بقية أوراده) اى من الانوار الحاصلة من بقية أوراده اى عقب ذلك وهي الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولا اله الا الله كما يأتي له (قوله اثر ذلك) اى عقب ذلك الاستغفار (قوله ولو خمسمائة مرة) اى فأقل الورد من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم خمسمائة مرة وقيل أقله ثلثمائة مرة (قوله وليقصد بذلك) اى الذكر كله من الاستغفار والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والتهليل (قوله امتثال أمر الله) اى ولا يقصد أنه يكون وليا لانه لا ينبغي ذلك بل قال بعضهم من قصد بالذكر أن يكون وليا كانت عبدة الاوثان أحسن منه من هذه الحيثية لان عبدة الاوثان يقصدون بعبادتهم التقرب الى الله

أن يذكر على قلبه أمر مولانا جل وعز بكل واحد منها ليستشعر قلبه هيبة الامر بمعرفة من صدر منه وكيفية ذكر ذلك على القلب
أن يتعوذ أولا بالله عز وجل من الشيطان الرجيم قاصدا التلاوة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
ثم ليتل اثر التعوذ قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله ان الله غفور رحيم
فاذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جل جلاله وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير
الحقير الاستغفار والتجا الى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار فذاب عند ذلك من شدة الحياء من
المولى الكريم واحتقر نفسه اذ لم يرها أهلا لخطاب من أوجد الكائنات كلها وافتقار جميعها اليه وهو الغنى بالاطلاق ذو الفضل العظيم فعند ذلك يبادر بلسانه وهو يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم قائلا لبيك مولاى وسعديك والخير كله في يديك وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك معوله في طهارة باطنه وظاهره يقول بتوفيقك امتثالا لامرك مستعينا بك اللهم انى استغفرك يا مولاى وأتوب اليك من جميع الصغائر والكبائر وهو اتف الخواطر أو نحو ذلك من عبارات الاستغفار وليختر منها ما يراه قوى التأثير في باطنه ثم تمادى حتى يتم ورده من الاستغفار فاذا أتمه حمد الله تعالى ثلاثا أو سبعا أو نحو ذلك مستحضرا قدر النعمة التي وفقه المولى الكريم
لبدئها وتمامها حتى غسل من القلب أدرانه وكشف عنه دخان الذنب ورانه يقول في هيئة ذلك الحمد لله عليه
الذى أنعم علينا بنعمة الايمان والاسلام وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام الحمد لله
الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم ليشرع اثر ذلك في التعوذ على ما سبق وليتل اثره
على قلبه قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فعند ذلك يستحضر القلب
عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم عند الله تعالى وأنه حاز عنده منزلة

وطلب رضاه وهذا الشخص انما يقصد بعبادته منفعة نفسه لا امتثال أمر مولاه ورضاه (قوله أن يذكر على قلبه) اى ان يجرى على قلبه (قوله بكل واحد منها) اى من الاذكار الثلاثة الاستغفار والصلاة على النبى والتهليل (قوله هيبة الامر) اى الهيبة المقارنة للامر فالامر بسكون الميم مصدر ويصح قراءته باسم فاعل اى هيبة الآمر وهو المولى جل وعز (قوله بمعرفة الخ) اى بسبب معرفة من صدر منه الامر بالاذكار المتقدمة (قوله وكيفية ذكر ذلك الخ) اى وكيفية تذكره فى قلبه أمر مولانا بهذه الاذكار (قوله فاذا قرأت القرآن) اى كلا أو بعضا وهو هنا يتلو وما تقدموا لانفسكم من خير الى آخر السورة فهو تال للقرآن (قوله استشعر القلب على ذلك) اى من ذلك او عند ذلك (قوله وطلبه بفضله) اى واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتبسا بالفضل لا ان ذلك الطلب واجب على الله بل طلبه فضلا منه لاجل ترتب الجزاء وجعل الطلب بفضله من حيث الجزاء المترتب عليه فالجزاء بفضل الله لا أنه واجب عليه (قوله فذاب) عطف على استشعر (قوله واحتقر) عطف على ذاب (قوله وافتقار جميعها) مفعول معه اى مع افتقار جميعها اليه (قوله فعند ذلك) اى فعند استشعاره لخطاب المولى واحتقاره لنفسه (قوله يرعد) بفتح العين (قوله من شدة الهيبة والخجل) اى من شدة هيبته من الله وخجله اى حيائه منه (قوله قائلا) اى بعد قراءته الآية المتقدمة التى استشعر منها خطاب المولى (قوله وهو اتف الخواطر) الاضافة بيانية اى ومن الهواتف التى تهتف فى النفس وتخطر فيها (قوله وليختر منها) اى من عبارات الاستغفار (قوله ثم تمادى) اى على الاستغفار (قوله حتى يتم ورده من الاستغفار) اى سواء كان مائة مرة كما مر أو كان أكثر (قوله أدرانه) اى أوساخه الحاصلة من تعاطى المحرمات والشبهات المانعة له من المكاشفة والاستغفار يزيل تلك الاوساخ (قوله دخان الذنب ورانه) عطف الران على الدخان مرادف والمراد بهما الادران اى الاوساخ التى تحدث من ارتكاب المعاصى (قوله يقول فى هيئة ذلك) مرتبط بقوله حمد الله ثلاثا وسبعة اى يقول فى كيفية ذلك الحمد الحمد لله الخ (قوله ثم يشرع اثر ذلك) اى اثر الحمد وقوله فى التعوذ اى بأن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وليتل اثره على قلبه) اى ويجر على قلبه ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية بعد أن يتعوذ بلسانه (قوله فعند ذلك) اى فعند تلاوته للآية بقلبه يستحضر عظمة النبى صلى الله عليه وسلم عند الله لكونه تعالى وملائكته يصلون